LA IDEOLOGÍA DEL ÉXITO

UNA LECTURA DE LA CRISIS DE NUESTRO TIEMPO

Heleno Saña

ACTUALIDAD

PPC

Heleno Saña

LA IDEOLOGÍA DEL ÉXITO

Una lectura de la crisis de nuestro tiempo

Prólogo

Las tesis que me propongo exponer en este libro se basan en el convencimiento central de que vivimos en un mundo caracterizado, en conjunto, por su carácter profundamente irracional, inhumano y destructivo. Con razón o sin ella parto del supuesto de que la causa principal de este desarrollo cosmohistórico negativo es la obsesión de éxito que se ha apoderado de la psique humana. Pienso asimismo que la glorificación del éxito como la meta máxima de nuestra existencia constituye la enfermedad moral y espiritual más extendida de la Edad Moderna. Lo que a primera vista se presenta como la expresión del progreso alcanzado por el hombre a lo largo de los siglos es, a mi modo de ver, la variante moderna de los mitos, fetiches, ideas fijas y supersticiones que dictaron el curso de otros estadios históricos, culturas y civilizaciones. El mal fundamental de la ideología del éxito triunfante en mayor o menor grado en todas partes consiste, en esencia, en la opresión y adulteración sistemática de todo lo que puede dar un sentido profundo a la vida humana y en el fomento, también sistemático, de todo lo banal, superficial y vacío de contenido.

No necesito subrayar que el balance crítico de mi proceso de reflexión se apoya en una determinada tabla de valores. Sin este fundamento axiológico, mi implacable confrontación con la realidad dada sería inexplicable y, en el fondo, una *contradictio in adjecto*. Los valores a los que hago referencia para defender mis puntos de vista, lejos de ser nuevos u originales, no son otros que los viejos valores postulados por el pensamiento humanista desde la Antigüedad clásica hasta hoy. No solo en este aspecto me identifico con posiciones que han caído desde hace tiempo en el olvido o son consideradas hoy como extemporáneas y anacrónicas. En este sentido, las páginas que he llevado al papel obedecen al propósito de valerme del principio platónico de la *anamnesis* para poder tener de

nuevo acceso a la verdad hoy sepultada bajo el peso de la *doxa* triunfante.

Sin la fe inquebrantable en una determinada tabla de valores me hubiera faltado la motivación principal para escribir este libro. Y, precisamente porque creo en la vigencia irreductible de determinados valores, rechazo de plano toda concepción determinista de la historia y parto de la posibilidad de poder corregirla y cambiar su rumbo. Pero dicho esto me apresuro a añadir que la fe en días mejores no significa en modo alguno que mi alternativa al estado de cosas reinante sea una visión idílica del futuro. Sucumbir a esta tentación siempre latente no significaría otra cosa que dejarme deslumbrar por la misma teleología apodíctica y caer en el mismo determinismo histórico en que incurrieron los doctrinarios del progreso indefinido, desde Turgot, Condorcet y Augusto Comte a Hegel y Marx.

Mi libro se ocupa en primer lugar de la situación concreta del hombre y la sociedad actuales, pero necesariamente también con las cosmovisiones y los sistemas de ideas que han servido de base teórica al mundo de hoy. Estos pliegos de páginas no son, pues, una andadura intelectual en solitario, sino un diálogo permanente con el pensamiento de los autores que a menudo cito, sea para sumarme a su opinión o para disentir de ella.

Si me he decidido a escribir este libro ha sido por dos razones fundamentales: 1) para intentar demostrar el carácter irracional y destructivo de la ideología del éxito, y 2) para hablar *in extenso* de los daños de todo género que ha causado y sigue causando a la humanidad. Es, pues, a la vez, un libro crítico-confrontativo y una expresión de mi solidaridad con las víctimas.

INTRODUCCIÓN

El mundo en que vivimos

Desilusión

No hay ninguna idea que en el transcurso de los últimos siglos haya despertado tantas ilusiones y esperanzas como la idea del progreso. Pero dicho esto hay que añadir enseguida que ninguna otra ha sido tan rotundamente desmentida por el desarrollo de la facticidad histórica. Todos los pronósticos, profecías y proyectos que partían de una visión positiva de la historia universal se han revelado en mayor o menor grado como falsos. Eso explica que la conciencia insatisfecha se haya convertido desde hace tiempo en un estado de ánimo generalizado. Si la historia moderna y contemporánea algo nos demuestra es la capacidad del hombre para hacerse daño y destruirse a sí mismo, un fenómeno que va unido siempre a la destrucción de los demás.

De las expectativas y quimeras surgidas tras la derrota del fascismo italogermano no queda apenas nada. Creo por ello que es perfectamente lícito definir el ciclo temporal que va de la terminación de la Segunda Guerra Mundial a hoy como la época de las ilusiones perdidas. Ya en una fecha tan temprana como la década de los cincuenta, Samuel Beckett supo detectar, en su obra teatral *Esperando a Godot,* la psicosis de desencanto que iba apoderándose paulatinamente de la gente. El fulgor aparente de la *pax americana,* del *boom* económico, del pleno empleo, del «bienestar para todos» (Ludwig Erhard), del Estado-beneficencia y de la «sociedad abierta» (Popper), no duró mucho. El capitalismo regulado que habían postulado J. K. Keynes y J. M. Galbraith fue sustituido, en el curso de los años setenta y ochenta, por el capitalismo desregulado concebido por la Chicago School of Economcis, bajo la dirección de Milton Friedman. La receta del nuevo modelo económico no podía ser ni más simple ni más brutal: capitalismo salvaje, competencia

feroz en todos los frentes, desmontaje social, privatización de los servicios públicos y sometimiento absoluto de la *res publica* a la férula del gran capital y del *big business*. El bello sueño de la «sociedad de la abundancia» dio paso a la sociedad de la penuria, que hoy está viviendo todo el orbe, y nuestro desdichado país como uno de los ejemplos representativos de este proceso involutivo.

Tampoco el fin de la guerra fría entre el bloque soviético y los países occidentales condujo a una mejora sustancial de las condiciones de vida del planeta, aunque, para la población que había estado sometida al totalitarismo comunista, este acontecimiento cosmohistórico significó un gran alivio. Pero, pasada la euforia de los primeros momentos, tuvieron que enfrentarse, como ciudadanos libres, a los problemas y desafíos inherentes al capitalismo.

En términos generales, la realidad del mundo no puede ser más descorazonadora. Vivimos una hora histórica en la que la persona cuenta cada vez menos como valor intrínseco. Lo común no es el individuo reconciliado consigo mismo, sino el individuo desgarrado por dentro, un estado de ánimo que es un reflejo exacto de la irracionalidad extrínseca. La tierra ha dejado de ser un hogar para el hombre para convertirse en desasosiego y desazón permanentes. El destino del ser humano es cada vez más vulnerable, menos seguro y más expuesto a las crisis y giros adversos. Ello explica que disminuya la fe en un futuro mejor y aumenten los augurios pesimistas. El «principio esperanza» proclamado por Ernst Bloch ha cedido el paso a la desesperanza y la resignación, aunque no falten los charlatanes y demagogos de turno que siguen anunciando el advenimiento de un devenir esplendoroso.

El radical deterioro de las condiciones de vida del globo no impide, naturalmente, que el hombre siga viviendo, ocupándose de sus asuntos y buscando un poco de felicidad, pero en el fondo de su conciencia apenas nadie se siente seguro de sí mismo y de lo que pueda venir, y ello empezando por la juventud. Este trasfondo de inseguridad explica, entre otras cosas, por qué aumentan cada vez más rápidamente los trastornos psíquicos y los suicidios.

Tiempos duros

El mundo en que vivimos es, en gran parte, un producto de las peores tradiciones del género humano, pertenece a lo que Erich Voegelin calificó, hace varias décadas, de «patología del espíritu moderno»[1]. El viejo paradigma de lo bueno, lo bello y lo verdadero ha sido sustituido por lo malo, lo feo y lo falso. Nos encontramos de lleno en un nuevo ciclo nihilista de la historia universal. Todo lo que no sea voluntad de poder, falta de escrúpulos morales, dureza de corazón o cinismo es estampillado despectivamente como una actitud extemporánea y anacrónica. Una vez más rige el lema del «todo está permitido» de Iván Karamazov. El filósofo Robert Pitch no exageraba al hablar del «eclipse de los corazones»[2] y de «los mecanismos letales de la sociedad industrial»[3]. Quienes, en momentos de aflicción o de penuria material, buscan en el prójimo el calor, la comprensión o el amparo que necesitan para no morirse interiormente de pena no encontrarán, por lo común, más que indiferencia o incluso hostilidad, como si fueran portadores de una enfermedad contagiosa. Para el hombre de la sociedad de consumo no existe ningún hogar o refugio humano seguro; de ahí la sensación de vivir en pleno destierro o exilio. La verdad por antonomasia de nuestro tiempo es el proceso de opresión, humillación y manipulación a que está sometida la criatura humana; lo demás es apariencia, espejismo o encubrimiento.

Estar hoy a la altura de las circunstancias significa en primer lugar atenerse exclusivamente a la ley de la fuerza y no tener otra meta que la de practicar lo que Max Horkheimer llamaba el «imperialismo del yo». No es por ello un estadio histórico propicio para las almas tiernas y sensibles. El *homo homini lupus* anunciado por Hobbes hace tres siglos vuelve a ser la forma de relación interhumana más frecuente. Todo el que se niega a sumarse al *struggle for life* cada vez más encarnizado es considerado, por el discurso dominante, como un ser débil e inepto. Pero esto es precisamente lo que el sistema no desea: personas que no estén dispuestas a renunciar a su patrimonio espiritual por el consabido plato de lentejas del éxito y el poder en sus diversas variantes.

Los estratos dirigentes

El discurso del poder establecido se compone esencialmente de autojustificación y autobombo. De ahí que todo lo que pueda contradecir esta imagen risueña sea negado, relativizado u ocultado. Se trata del tipo de comportamiento que Adorno describió en los siguientes términos: «Al mecanismo del poder pertenece prohibir el reconocimiento del daño que él mismo produce»[4]. Para seguir manteniendo la alta opinión que tienen de sí mismos, los administradores del poder no vacilan en recurrir a la doble moral, a la instrumentalización de la verdad y a la mentira abierta. Lo que ellos definen pomposamente como democracia, libertad, Estado de derecho, sociedad civil, igualdad de oportunidades y progreso tiene muy poco que ver con su sentido original y con la cruda realidad. Lo que en verdad predomina es violencia estructural, cosificación y deshumanización en todos los aspectos esenciales.

Lo que caracteriza la existencia del individuo medio no es la autodeterminación, sino la alienación. Ello reza también para los mismos estratos dirigentes. También los poderosos y privilegiados que están al frente de la economía y de la política son en última instancia siervos del mismo sistema que dirigen, ya que precisamente entre ellos impera con especial dureza la ley hobbesiana de la guerra del todos contra todos. Son siervos por partida doble: siervos de su insaciable ambición o su codicia material y siervos del miedo a tener que ceder a otros sus puestos de mando. Cuando se les juzga, como yo aquí, con los parámetros de la *philosophia perennis,* no se puede hacer otra cosa que sentir lástima de ellos. Lo poseen todo, a excepción de la paz interior inherente a toda vida realmente colmada. También, y especialmente en este aspecto, viven en estado de heteronomía, para los estoicos el más infausto de los destinos. Por lo demás, está claro que en un mundo como el nuestro, compuesto esencialmente de injusticia, opresión y arbitrariedades de toda clase, no puede haber nunca vencedores dignos de este nombre, sino únicamente vencidos. O para decirlo con las palabras de Michel

Serres: «En ningún momento de la historia han existido probablemente tantos perdedores y tan pocos ganadores como en el nuestro»[5]. En un mundo desgarrado como el del presente, nadie puede ser feliz: ni los que están arriba, ni los que están debajo, ni los que pisan, ni los que son pisoteados, ni los que ríen, ni los que lloran, ni los hartos, ni los hambrientos.

La nula o escasa inclinación de los estratos dirigentes a la autocrítica es la razón de que nada cambie sustancialmente y de que el mundo espere en vano un nuevo comienzo. Los que mandan, los que tienen en sus manos las palancas del poder, han encontrado siempre el mundo normal. Su oficio es precisamente el de proclamar desde sus tribunas que todo marcha a pedir de boca. El signo de los tiempos no es la *metathesis* o transformación a fondo de lo dado, sino la continuación de lo que ya tenemos. Lo único que preocupa a los poderosos y privilegiados de la tierra son los balances y resultados del *business as usual,* aunque ello vaya en detrimento de una parte mayoritaria de la población mundial. Los numerosos *think tanks,* centros de investigación y organismos supranacionales existentes en el mundo, trabajan fundamentalmente para el bien de los países del Imperio Norte y sus grandes consorcios industriales y financieros, no para cubrir las necesidades de la humanidad.

La nuestra es sin duda una civilización altamente dinámica, y en este sentido tiene razón Peter Sloterdijk al definirla como una «religión mundial kinética», pero, cuando uno se pregunta por el carácter humano, moral, social y espiritual de esta *kinesis,* descubre fácilmente que se compone sobre todo de inercia y regresión. Y ello es inevitable, ya que se trata de una *kinesis* detrás de la cual no hay otra cosa que la estática de los representantes del poder y sus invariables y sempiternos intereses.

El dolor del mundo

El hecho fundamental de la época que estamos viviendo no es otro que el dolor de las innumerables personas que el carácter inhumano del sistema de valores vigente ha condenado a una existencia indigna

y humillante. Los *damnés de la terre,* en cuyo nombre Frantz Fanon alzó un día hoy lejano su voz lúcida y apasionada contra los mandamases del mundo, lejos de haber dejado de existir siguen formando parte de la geografía mundial.

Esta tragedia se produce en un estadio histórico dotado de todos los medios técnicos necesarios para poner definitivamente fin a la penuria material, el hambre y la miseria existentes en el globo. No es por falta de recursos productivos que miles de millones de seres humanos tengan que pasar hambre y vivir en condiciones infrahumanas; la única causa de este estado de cosas es la falta de escrúpulos del gran capital y de las naciones económicamente hegemónicas. Los productos y artículos que en primer lugar se fabrican son los que contribuyen al enriquecimiento de los accionistas y ejecutivos de los grandes consorcios industriales y financieros, y no los bienes que podrían eliminar la miseria de las masas famélicas del Tercer Mundo y los apuros económicos de los sectores de población no privilegiados del Primer Mundo. La máquina infernal del capitalismo desregulado no conoce otra ley que la de vender y llenarse las faltriqueras.

Somos desde hace tiempo testigos directos de uno de los más impúdicos estadios de la historia universal. Con plena razón, Paul Celan pudo escribir a su amigo René Char –tras la muerte de Albert Camus– que nuestro tiempo era «el tiempo de lo antihumano», *le temps de l'anti-humain*[6]. Pero no menos certero era el veredicto que el propio Camus había emitido en sus *Carnets:* «Toda vida orientada hacia el dinero es una muerte»[7]. El concepto de muerte tiene que ser entendido aquí en sentido doble: la muerte física de los infortunados que perecen por falta de pan y otros bienes materiales y la muerte espiritual de los culpables de este genocidio a escala planetaria. Individuos que, con la mayor sangre fría y sin el menor remordimiento, utilizan día tras día su poder y su influencia decisoria para oprimir, explotar y humillar a otros; son individuos que no merecen otro calificativo que el de desalmados, término que utilizo en el sentido que Platón adjudicaba al alma como sede de la virtud y la elevación moral.

Resignación e intrascendencia

En líneas generales, quien más quien menos se ha acostumbrado a considerar como inevitable el estado de cosas reinante, sin hablar ya de los sectores nada escasos de población que creen, con Francis Fukuyama o antes Leibniz, que vivimos en el mejor de los mundos posibles. Aunque no faltan en modo alguno las personas que por cuenta propia o unidas a otras ofrecen resistencia al *statu quo;* no pasan de ser una minoría muy reducida y con muy pocas posibilidades de movilizar a la inmensa masa amorfa y embrutecida de ciudadanos que asiste cruzada de brazos al curso implacable de las cosas y no piensa más que en divertirse y pasarlo bien a toda costa. *L'homme révolté,* al que Albert Camus rindió homenaje en la década de los cincuenta en su libro del mismo nombre, es un bello recuerdo del pasado, por lo menos en los países de alto capitalismo. La actitud habitual del *homo consumens* de las sociedades saturadas de Occidente tiende más al conformismo que a la confrontación, lo que confirma una vez más el sobrio veredicto de Pierre Bourdieu: «Los dominados son siempre más resignados de lo que cree la mística popular»[8]. El promedio de personas se ha habituado a interiorizar el descontento o indignación que llevan dentro, en vez de proyectar este incómodo estado de ánimo hacia fuera en forma de militancia político-social, como ocurrió en el período heroico de la lucha de clases y como ha ocurrido últimamente en los países norteafricanos, una gesta cosmohistórica de la que la rebelión de los «indignados» en España, Estados Unidos y otros países occidentales es un pálido reflejo.

El espíritu de los tiempos asfixia los mismos valores y atributos que serían necesarios para contrarrestar eficazmente la profunda crisis que en todos los aspectos esenciales atraviesa la humanidad. Y lo primero que brilla por su ausencia es la cultura comunitaria, que, por razones obvias, el poder establecido combate como su enemigo más peligroso. Vivimos en una sociedad de masas, pero el individuo se ha convertido en una mónada solitaria y sin vínculos profundos con sus semejantes. Carecemos de la cultura de la solidaridad y

ayuda mutua que existió en épocas menos domesticadas y embrutecidas que la nuestra. La categoría de lo común y universal, rechazada ya por el nominalismo medieval como un *flatus vocis,* ha alcanzado su cenit en la sociedad tardocapitalista de nuestros días, uno de cuyos signos centrales es el intento de erradicar de la conciencia del hombre el concepto de trascendencia.

Lejos de conformarse con el dominio del mundo material, el sistema quiere someter también a su dictado la esfera espiritual. Ha sido con este objeto como ha incubado ideologías y teorías abiertamente antitrascendentes, como el utilitarismo, el empirismo, el pragmatismo y el behaviorismo. La hegemonía casi absoluta que estos modelos de pensamiento ejercen desde hace tiempo sobre el hombre ha convertido el mundo en que vivimos en un desierto axiológico en el que la única ley que impera es la ley de lo inhumano en sus múltiples acepciones.

1
La ideología del éxito

Un nuevo sentido de la vida

Nada caracteriza mejor la mentalidad del hombre de nuestros días que el afán de tener éxito a toda costa. De ahí que colmar este deseo sea considerado como lo más alto e importante que cada uno puede lograr. Conseguir el éxito apetecido ha pasado a ser la versión moderna del *summum bonum.* Pero mientras que este concepto era entendido en otras épocas y civilizaciones como sinónimo de rectitud moral, elevación espiritual o entrega a un ideal superior, hoy ha adquirido la categoría de un valor que se basta a sí mismo y que por ello no presupone ni necesita ninguna legitimación ética, humana o social. Lo único que cuenta es abrirse camino hacia adelante y ser más que los demás, no importa con qué métodos y procedimientos. Señalemos asimismo que, a la inversa de lo que hoy hace el pragmatismo reinante, en otras épocas menos materialistas y utilitaristas que la nuestra no se juzgaba a las personas de bien por los resultados prácticos que obtenían, sino por su intencionalidad. ¿Cómo explicarse, si no, que un héroe de tan poca fortuna como Don Quijote de La Mancha haya emocionado o inspirado a tantas generaciones? Y no menos revelador es el ejemplo de la fe cristiana, basada ante todo y en primer lugar en el amor a un crucificado.

El fetichismo del éxito se ha extendido a todas las esferas de la vida individual y colectiva, desde la política, el mundo de los negocios y los deportes al *show business,* la industria de la cultura y los medios de comunicación de masas. Quien más quien menos aspira a acumular trofeos, a ser un vencedor, a sentirse superior a sus contrincantes y a gozar de la admiración y los aplausos de las masas. El problema del ser o no ser ya no es para el hombre actual un problema ontológico o metafísico, sino que queda reducido a la disyuntiva entre éxito o fracaso. Lo único que cuenta es figurar en

las listas de los famosos, batir récords y despertar el interés de las tribunas mediáticas. El éxito está, pues, referido siempre a una instancia extrínseca, a un ente colectivo, impersonal. No es un valor intrínseco como la bondad, la abnegación o el espíritu de solidaridad. El éxito, en una palabra, requiere ser confirmado por los demás.

La persecución del éxito como único objetivo es inseparable naturalmente de fenómenos negativos como las dudas sobre la propia victoria, las noches de mal dormir, la inquietud interior y el temor a no alcanzar la meta apetecida. Pero estos y otros riesgos de orden psíquico no impiden que la ambición de hacerse un nombre se haya convertido en la conducta estándar del individuo medio, un individuo que hace ahora ya muchos años Aldous Huxley definió como *paranoically ambitious*[1]. De la misma manera que existe la avidez sexual o la avidez posesiva, también existe la avidez de querer ganar. No ha sido siempre así. Lo que hoy constituye la apetencia del individuo medio está en abierto contraste con la filosofía de Antístenes, Diógenes y demás representantes de la escuela cínica, quienes despreciaban la reputación y consideraban por ello que la *adoxía* o falta de renombre público era un título de honor. Ludwig Feuerbach pensaba de manera parecida, como demuestra lo que escribió en una de sus cartas: «No ser conocido y nombrado en un tiempo como el nuestro es el mayor de los honores»[2]. En líneas generales, el pensamiento antiguo ha predicado la cultura de la interioridad, y no es por azar que san Agustín afirmara que la verdad se halla en el interior del hombre. A la misma conclusión llegaba en 1900 el teólogo protestante Adolf von Harnack al señalar que con Jesucristo se consuma «la llegada del reino interior»[3]. Eso no significa que la vida externa sea menos natural y auténtica que la vida interior y que para ser fieles a nosotros mismos tengamos que replegarnos a nuestro yo y apartarnos de la vida en común. En rigor, el instinto societario es más profundo y espontáneo que el instinto solipsista, pero ocurre que la convivencia con los demás en el área pública nos induce con frecuencia a querer sobresalir y a ser más que ellos, inclinación que se manifiesta especialmente en una sociedad competitiva como la nuestra.

Culto a la cantidad

El concepto de lo que Aristóteles llamaba vida buena o lograda se ha exteriorizado y perdido la dimensión interior que el Estagirita y el pensamiento filosófico clásico en general le ha adjudicado. La mayor parte de la gente parte del supuesto de que la felicidad consiste en tener éxito, y ello en sentido cuantitativo y externo. Éxito es lo que se impone o triunfa como cantidad, sea en los negocios, la política, la cultura, la vida sexual y el mundo de los espectáculos o de los deportes. Ello es por lo demás lógico en una sociedad que lo reduce todo a números, estadísticas, sondeos demoscópicos, encuestas, estudios de mercado, gráficos comparativos, términos medios y listas de *bestsellers,* es decir, a competencia y lucha de todos contra todos para obtener los resultados más altos. Lógico es asimismo que esta misma sociedad tenga a menos todos aquellos atributos y modos de ser que no se dejan contabilizar o cotizar en ningún mercado bursátil, como la conciencia moral, el amor al prójimo, la honestidad, el espíritu de sacrificio, la humildad, la generosidad o la grandeza de alma. A diferencia de las actividades externas y tasables, estas virtudes inmateriales no afloran a la superficie y permanecen en el interior de las personas que las ejercen.

Quien obra bien no compite, sino que actúa al margen de los usos y valores externos y siguiendo únicamente los impulsos de su corazón o los dictados de su conciencia. Quien espera recompensas o trofeos por sus buenas acciones tampoco comprenderá lo que es la verdadera felicidad, cuya esencia es la de no buscar otra compensación que la de haber hecho el bien. O como nos dice Montaigne resumiendo una actitud común al pensamiento universal: «Pues los actos de la virtud son ellos mismos lo suficientemente nobles como para tener que buscar otra recompensa que el propio valor»[4]. La verdadera felicidad se gesta y reside en nuestro propio interior, es un bien espiritual que no tiene nada que ver con la posesión de riqueza, poder, fama y otros trofeos mundanos. Esto es lo que nos ha enseñado la *philosophia perennis* hasta el advenimiento de la burguesía y su apología del individualismo posesivo y el utilitarismo. Es solo a partir de esta

mutación histórico-axiológica cuando se empieza a tasar a las personas por el volumen de su cuenta bancaria o de los cargos que ostenta.

Por definición, el concepto de éxito está referido siempre a un público, que es a fin de cuentas la instancia que decide quién merece ser admirado y agasajado. De ahí que, para atraer la atención de las masas y de los medios de comunicación, sea indispensable convertirse en noticia o acontecimiento y aparecer en no importa qué escenario público. El exhibicionismo constituye en todo caso uno de los motivos de fondo centrales de quienes viven obsesionados por el afán de ser vitoreados por las masas. Epicuro recomendaba a sus discípulos vivir recónditamente, *lathe biosas;* el individuo de la sociedad de consumo quiere, por el contrario, que se le vea. Con sobrada razón, Guy Débord designaba la sociedad surgida tras la Segunda Guerra Mundial como la «sociedad del espectáculo».

Una sociedad que, como la actual, se compone mayoritariamente de banalidad tenderá *eo ipso* a juzgar a los personajes públicos con los mismos criterios axiológicos que determinan su propia existencia. Quien suspira por ser aplaudido se abstendrá por supuesto de interrogarse sobre el valor que puedan tener los aplausos que reciba. Formularse esta pregunta sería también ilógico, y ello ya por el solo hecho de que aspirar a ser admirado por todo el mundo significa una confesión involuntaria de la propia falta de valor auténtico.

La absolutización del éxito como el único bien apetecible implica automáticamente la relativización o eliminación de todos los demás valores. Hace ahora ya 130 años, el filósofo hoy olvidado Hermann Lotze escribía: «En una concepción de la vida basada únicamente en el criterio del éxito externo, la disposición a la bondad no encontrará ningún hogar» [5].

La categoría de éxito carece por sí misma de todo valor intrínseco y *per se,* razón por la cual está sometida al vaivén más o menos continuo de las costumbres, hábitos mentales y modas de cada respectiva época o civilización; de ahí que, a la inversa del carácter inmutable inherente a todo valor superior, el éxito sea, por naturaleza, de índole mutable y relativa. Es precisamente porque carece de una validez imperecedera por lo que no puede ser nunca el

fundamento de ninguna vida realmente provista de sentido. Hay que establecer por ello una rigurosa línea divisoria entre los valores extrínsecos y los valores intrínsecos. Lo que el actual culto morboso a la resonancia cuantitativa entiende por éxito no es, en general, más que un producto de mercado o de lo que en términos económicos se llama valor de cambio, y que por lo tanto tiene muy poco que ver con su valor intrínseco o de uso. Una gran parte de la cultura universal se la debemos a espíritus que vivieron apartados del tráfago mundano. Por lo demás, todo lo realmente importante no transcurre *coram publico,* sino en ámbitos recoletos e íntimos, empezando por el amor y la amistad. Ganar o perder en sentido superior y trascendente depende de una sola cosa: la conciencia ética. Quien no elija el bien como norma de conducta será siempre un fracasado, por muchos trofeos que acumule o por muchos parabienes o aplausos que reciba.

El principio de competencia

El modelo de vida que glorifica el éxito como el bien máximo condena de antemano al individuo a vivir en estado de guerra permanente con los otros, como señalaba el joven Marx en uno de sus primeros escritos: «Las únicas ruedas que la economía política pone en movimiento son la codicia y la guerra entre los codiciosos»[6]. Y este es exactamente el rasgo central de nuestro tiempo, un estado de cosas que la *doxa* triunfante intenta idealizar y sublimar recurriendo al eufemismo de «competencia». Competir significa hoy avasallar y vencer al otro humillándole, una meta que de antemano presupone y exige la movilización de los instintos más bajos. Esta es la verdadera cara de la sociedad competitiva magnificada por el sistema como la manera más eficaz y racional de organizar la vida tanto personal como colectiva.

El prójimo es fundamentalmente y a priori el rival, el competidor o el enemigo. Lo que Erich Fromm consignaba hace ahora más de setenta años es hoy todavía más actual que entonces: «Las relaciones concretas entre los hombres han perdido su carácter inmediato y

humano. En vez de ello se manipulan unos a otros y se utilizan mutuamente como medio para sus propios fines. En todas las relaciones personales y sociales imperan las leyes del mercado»[7]. Aunque no llevemos armas, vivimos en estado permanente de guerra con nuestros semejantes: enemistad en vez de amistad, hostilidad en vez de hospitalidad, frialdad en vez de calor. Ya no abunda entre los hombres el espíritu de concordia; lo que predomina es, al contrario, la proclividad a la discordia. La mirada de los otros deja traslucir casi siempre el afán enfermizo de humillarnos y someternos a su voluntad.

La actitud ante el prójimo parte de lo que Adorno y Horkheimer llamaban «la razón instrumental» o de lo que Ernst Bloch denominó «la ideología del cálculo», esto es, del interés propio. Los demás solo nos interesan en la medida que puedan reportarnos algún beneficio. Lo que se interpreta como «inversión» no se limita al ámbito económico, sino que ha pasado a formar parte de la relación intersubjetiva y de la vida en común en general. Tasamos al otro como un producto comercial y, en cuanto constatamos que para nosotros carece de valor o rentabilidad, le volvemos fríamente la espalda.

Precisamente porque cada uno aspira a llegar a ser señor de los demás, como en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, corre el riesgo de convertirse en siervo de ellos. Y porque ello es así, cada uno tiene que tener cuidado de los demás, combatirles y eliminarles como posibles rivales. Es solo por medio de este *modus operandi* como se puede alcanzar el éxito apetecido. Se trata de la versión capitalista del infierno que Strindberg definiría en los términos más sombríos: «La tierra se ha convertido en un presidio en el que yo no puedo dar un paso sin perjudicar la felicidad de los otros, de la misma manera que ellos no pueden ser felices sin dañarme a mí»[8]. La persona ha dejado de ser el animal societario que potencialmente lleva en sí mismo para pasar a ser el *homo homini lupus* descrito por Hobbes, el primer teórico de la sociedad burguesa. Falta la motivación espiritual, la *religio,* en la acepción original de este término.

La lucha por el éxito es un fenómeno general de nuestro tiempo, pero se manifiesta de distintas maneras y en distintos planos. Estas

disimilitudes no hacen más que reflejar las diferencias de rango y de clase existentes en la sociedad. También la ambición de ganar y hacer carrera depende en alto grado del estrato social al que se pertenezca. Un obrero manual o un pequeño empleado se dan por satisfechos con disponer de un empleo estable y de un sueldo con el que poder mantener a su familia. O que pueda incluso ahorrar algún dinero que le permita pasar sus vacaciones en algún país extranjero. Para la mayor parte de personas, tener éxito no rebasa el área del poder sobrevivir.

También en relación con la ideología del éxito y el principio de competitividad reza la máxima marxiana de que los pensamientos dominantes en cada época son siempre los pensamientos de la clase dominante. Lo que debe entenderse por éxito es prescrito por los estratos hegemónicos de la sociedad, en modo alguno por lo que sus representantes llaman cínicamente «igualdad de oportunidades» y «libre competencia». ¿Cómo es posible proclamar estos principios en un mundo sometido de manera creciente a los intereses y el poder de los grandes bancos y de los grandes consorcios industriales y comerciales, en un mundo en el que una minoría del 1 % posee el 46 % de la riqueza mundial?

Las víctimas

Una ideología regida por el principio del éxito a toda costa tiene que contar de antemano con los desafortunados que no podrán participar de él. Ya por este solo motivo se trata de una ideología intrínsecamente inhumana. Y en efecto: dado que no todo el mundo puede ser vencedor, existirá siempre un número mayor o menor de vencidos.

No hay nada que en la sociedad de consumo sea tan despreciado como la falta de éxito. Y ello en tal grado que se ha convertido en la nueva variante de la condena cristiana, sobre todo en la acepción calvinista: el triunfador es el «elegido»; el que no goza de esta gracia divina, el condenado o perdido. Se explica que la mayor preocupación del hombre contemporáneo sea la de evitar a toda costa que sea

considerado como un fracasado. O para decirlo con la lacónica fórmula de Richard Sennett: «El fracaso es el gran tabú de hoy»[9]. Sobre las causas y motivos de fondo de este supuesto fracaso, el discurso dominante guarda naturalmente silencio o recurre a explicaciones convencionales y superficiales, ya que abordar esta problemática con rigor equivaldría a poner al descubierto el carácter injusto e irracional del sistema de valores hoy vigente. No es menester subrayar que, en un ciclo histórico dominado por el fetichismo del éxito, los estratos de población que carecen de él no pueden contar con la comprensión o simpatía de los estratos triunfantes. Esta es también la razón de que sean discriminados en todos los aspectos, empezando por el plano económico y material. Personas carentes de éxito no tienen derecho a gozar del mismo nivel de vida que el que corresponde a las minorías triunfantes. Por eso es también inevitable que pasen hambre y vivan en estado crónico de miseria y desamparo, como ocurre no solo, pero especialmente, con los parias del llamado Tercer Mundo. O como señalaba el gran escritor y dramaturgo Peter Weiss en sus *Cuadernos de notas:* «Es propio de la naturaleza de este sistema robar, saquear y destruir a los débiles en provecho de los fuertes»[10]. Y lo peor es que, si se deja morir de hambre a quienes Frantz Fanon llamaba los «condenados de la tierra», no es por falta de recursos técnicos y materiales, sino por indiferencia y desprecio. Y todo esto ocurre en una sociedad que alardea de ser una sociedad democrática basada en la igualdad de oportunidades.

También en una sociedad tan supermoderna como la nuestra sobrevive el rito arcaico del sacrificio a una instancia superior, con la sola diferencia de que ahora su motivación no es la de aplacar la ira de los dioses, de los espíritus malignos o de las fuerzas de la naturaleza, sino la de asegurar la continuidad del proceso de producción y reproducción del sistema capitalista. Otra de las diferencias cualitativas entre las sociedades primitivas y la de hoy es que mientras en aquellas la inmolación quedaba reducida a un número reducido de víctimas, en la sociedad capitalista se ha convertido en un fenómeno de masas. Las víctimas actuales tampoco tienen que pagar su sacrificio con la pérdida instantánea de su vida,

sino con la muerte lenta de la indigencia y la miseria. De ahí que Unamuno señalara con razón que la «pobreza es el infierno moderno» [11] y que en otra de sus obras escribiera con no menos razón «que el delito, el verdadero delito, es ser pobre; aquellas de nuestras sociedades que se dicen más adelantadas y cultas distínguense por su odio a la pobreza y a los pobres» [12].

Las estructuras del sistema hacen posible que se mate de hambre a un número cada vez mayor de infortunados sin disparar un solo tiro ni emplear la fuerza, en el sentido tradicional de esta palabra. El homicidio de masas es practicado hoy por los consorcios internacionales que controlan el mercado alimentario a escala mundial. El capitalismo globalizado y el pauperismo globalizado han pasado a ser hermanos mellizos. De ahí que voces críticas expliquen esta tragedia recurriendo, con plena razón, a la expresión «crimen económico».

Darwinismo social

La ideología del éxito conduce en línea recta al darwinismo social, esto es, a la condena al pauperismo y a la miseria de los sectores de población sometidos a la férula de las minorías hegemónicas que acaparan el poder económico y político. Este modelo de capitalismo inmisericorde y sin entrañas que desde hace varias décadas opera bajo la divisa del monetarismo y la economía desregulada y neoliberal se basa en rigor en una reactualización de las doctrinas antisociales surgidas en el seno y en el contexto del capitalismo manchesteriano del siglo XIX. Hoy como ayer, su objetivo básico es el de reducir a un mínimo los ingresos y el nivel de vida de las clases asalariadas y el de potenciar al máximo la fortuna y el poder de los ricos.

Esta estrategia cavernícola y antihumana fue puesta sobre todo en circulación por el filósofo ultraindividualista Herbert Spencer (1820-1903), que, simplificando y deformando las enseñanzas de Darwin sobre el *struggle for life* o lucha por la existencia, situó la *competition* como principio supremo de la vida individual y social, y

trazó un paralelo grosero y materialista-vulgar entre el mundo animal y el mundo humano: «Ningún anatomista, ningún físico, ningún químico dudará un solo momento en afirmar que los principios generales que rigen para los procesos vitales de los animales son también válidos para los procesos vitales del hombre»[13]. Spencer basó su doctrina en la tesis de que el progreso solo puede quedar garantizado por la supervivencia de los más aptos o *survival of the fittest* y su dominio sobre los débiles o menos aptos. Consecuente con este criterio biologista rechazaba la intervención del Estado con el objeto de corregir las desigualdades engendradas por la lucha social y era enemigo de las leyes a favor de los pobres, ya que, a su juicio, estas medidas prolongarían innecesariamente la existencia de los débiles y menos dotados y dificultaría la reproducción de los más fuertes y aptos.

Spencer ejerció más influencia en los Estados Unidos que en su propio país, y entre sus admiradores en el Nuevo Mundo se hallaban John D. Rockefeller y Andrew Carnegie. Pero el hombre que más contribuyó a vulgarizar –y radicalizar– su doctrina fue el economista y sociólogo William Graham Sumner (1840-1910). Siguiendo los pasos de su maestro, el social-darwinista yanqui glorificó a los millonarios como un producto de la «selección natural» y como elegidos de la creación. Partidario de un extremo individualismo y carente de la más mínima sensibilidad humana, condenó la interferencia de los poderes públicos para mitigar la injusticia social, pues creía que la vida económica, política y social estaba gobernada por leyes naturales. Sumner luchó sin cesar y en términos muy polémicos a favor del librecambismo. La propiedad privada, que Proudhon había calificado de robo medio siglo antes, era para el teórico estadounidense algo sagrado. En su ensayo *What Social Classes Owe to Each Other?* («¿Qué se deben las clases sociales unas a otras?»), la respuesta que dio a esta pregunta era tan fulminante como brutal: nada.

En su obra capital y más ambiciosa, *Folk Ways* –aparecida en 1906–, intentaba dar un fundamento filosófico-científico a las ideas expuestas en sus panfletos y libros polémicos, pero sin modificar sus puntos de vista fundamentales: «La competencia de la vida es la

rivalidad, el antagonismo y el mutuo hostigamiento en que se ve envuelto el hombre con otros organismos en su esfuerzo para sostener la lucha por la existencia en provecho suyo»[14]. Admitía el principio de la cooperación, pero no de la cooperación altruista y mutualista –como Kropotkin y el mismo Darwin–, sino lo que él llamaba «cooperación antagónica», que no es sino el egoísmo de los grupos de presión capitalistas. De ahí que hablase de las «falacias socialistas» y afirmase que el proletariado solo sirve para «procrear niños».

La antigua filosofía antisocial de Spencer y su discípulo Sumner sería enriquecida y completada en el nivel técnico con el monetarismo neoliberal de la Escuela Económica de Chicago, cuya cabeza más representativa es Milton Friedman, galardonado en 1976 con el Premio Nobel de Economía. Friedman y sus acólitos, remontándose a las escuelas neoliberales de Viena y Friburgo, iniciaron una campaña sistemática contra la concepción de Keynes, que intentaba corregir las contradicciones y aporías del *laissez faire* del liberalismo clásico con una regulación macroscópica a través del Estado. Los elementos antiestatistas y neoliberales de Friedman encajaban perfectamente en los planes antisociales del presidente norteamericano Ronald Reagan y su homóloga inglesa Margaret Thatcher, que utilizaron la contrarrevolución monetarista de la Escuela de Chicago para llevar a cabo la contrarrevolución social a favor de los estratos altos de la sociedad.

La política económica que el gran capital practica desde la década de los setenta y que ha conducido a la grave crisis de los últimos años no es más que un conglomerado de viejos lugares comunes remodelados con nuevos conceptos y nuevas etiquetas semánticas. Es un credo decimonónico extraído de la época de las cavernas del capitalismo manchesteriano. Significa una vuelta a la dureza empresarial, a la intensificación del rendimiento laboral, a la congelación o reducción de salarios, al hundimiento de las pequeñas y medianas empresas y a la privatización y comercialización de los servicios públicos. Es por ello una doctrina contra los obreros, contra los sindicatos, contra las capas modestas de población, contra la pequeña burguesía y el pequeño campesinado, contra todo lo que se oponga al dictado del *big business* y del capital financiero.

Regresión

En el transcurso de nuestro proceso de investigación tendremos ocasión de analizar a fondo y en sus diversos aspectos las consecuencias concretas que la ideología del éxito ha tenido y sigue teniendo para la vida de los hombres y de los pueblos. Lo que aquí y de momento nos interesa señalar es que por mucho que sus administradores quieran convencernos de que vivimos un ciclo histórico de signo evolutivo, en realidad hemos entrado en un proceso involutivo y regresivo en todos los aspectos decisivos de la existencia humana. Y la causa principal de este estado de cosas se debe a que las élites dirigentes que tienen en sus manos el destino de la humanidad han gobernado y gobiernan prescindiendo de las reglas más elementales de la ética y de la responsabilidad. Los estratos que han alcanzado los puestos más altos de la sociedad tardocapitalista son moralmente los que ocupan los puestos más bajos.

Desde hace una pila de años, los mandamases de turno nos prometen un retorno al *boom* económico de los primeros decenios de la posguerra, cuando era habitual hablar del cuerno de la abundancia, de la sociedad del bienestar y del Estado-beneficencia. No solo no han cumplido sus promesas, sino que cada vez estamos más alejados de ellas. El capitalismo de la hora presente parece un carromato estancado en una ruta llena de barro por todas partes. Sigue o aumenta el paro, la recesión, la atonía inversional, los empleos precarios y mal retribuidos, el capitalismo de casino, la especulación financiera y la corrupción en todos los niveles. La ideología del éxito se ha revelado como una ideología del fracaso, y los fracasados no son, como suele creerse, los infortunados y parias que el sistema arroja día tras día a la miseria, a la desesperación o al suicidio, sino las capas dirigentes que, con su política inhumana, han provocado estos traumas y tragedias.

Al llegar a cierto grado de saturación, las civilizaciones se desintegran y engendran modos de ser e instintos regresivos que se daban ya por definitivamente erradicados. A las épocas clásicas

siguen las épocas caóticas; a la luz, las tinieblas; al *nomos,* la desbandada general y la ley de la selva, como ocurre en la hora histórica que nos ha tocado vivir. Nuestra civilización marcha en todo caso a la deriva. Detrás de la fachada sofisticada y refulgente de la sociedad generada por la ideología del éxito asoma la mueca brutal de la barbarie. Los neones y los anuncios publicitarios siguen deslumbrándonos con su luz artificial, pero el mundo ha entrado de lleno desde hace tiempo en una fase de profunda oscuridad; oscuridad que explica la desorientación y la confusión reinantes y que los poderosos y privilegiados de la tierra aprovechan para ofuscar a la gente y para proseguir, a cubierto de todo riesgo, su obra destructiva contra el género humano.

Si no queremos asistir cruzados de brazos a que el mundo siga rodando hacia el abismo, es imprescindible que el hombre recobre la luz de que ha sido despojado por el sistema y aprenda de nuevo a valerse de su conciencia crítica. Solo bajo estos supuestos estará en condiciones de poner en marcha el proceso de resistencia que la humanidad doliente tan urgentemente necesita para liberarse de todo lo que le oprime y hace sangrar por dentro.

2
La dimensión colectiva

La obsesión de dominio

La caza del éxito, lejos de ser una actitud exclusivamente individual, posee también, y en no menor grado, una dimensión colectiva. Junto a la identidad de cada persona ha existido siempre una identidad específica de los grupos y las clases sociales, los partidos políticos, las corporaciones profesionales y las naciones. De la misma manera que el individuo intenta a nivel personal imponerse a los demás, en toda colectividad yace, sin excepción, «la tendencia a abusar de su poder», como Simone Weil escribía al sacerdote Jean-Marie Perrin[1]. Y de manera parecida Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración:* «La opresión de la sociedad incluye siempre la opresión ejercida por un colectivo»[2].

Esta constante histórica adquiere especial relieve por lo que respecta a la convivencia entre los pueblos. Kant podía en este contexto escribir con plena razón que «la naturaleza humana no se muestra nunca tan hosca como en la relación entre los pueblos»[3]. Erich Fromm, desde la perspectiva contemporánea y la experiencia belicista del siglo XX: «En tanto las naciones se compongan de gente cuya motivación sea el afán posesivo y la codicia, no podrán evitar hacer la guerra»[4]. La definición de Max Weber de la nación como «una comunidad de destino» es solo verdad a medias, pues no tiene en cuenta lo que siempre separa y divide en mayor o menor grado a sus miembros. La expresión máxima de los conflictos y tensiones interestatales es el *casus belli,* pero no la única ni la más frecuente. La forma más extendida de la lucha por el éxito tiene lugar en tiempos de paz y a nivel intraestatal. Detrás de esta experiencia siempre repetida se halla el nacionalismo, el etnocentrismo o el racismo abierto engendrados por el Estado-nación moderno. El Estado nacional logró de una parte poner un dique al poder y los

privilegios de la nobleza, y en este sentido significa un progreso histórico, pero la unificación y centralización del poder puso en sus manos un volumen decisorio no alcanzado por ningún señor feudal. Lewis Mumford: «En la nueva mitología, la nación pasó a ser Dios, y el Estado asumió la posición de la Iglesia católica como representante de Dios en la tierra»[5]. Esta concentración del poder permitió al Estado combatir con mayor o menor éxito las irregularidades y abusos dentro de su propio territorio, pero fue utilizado ante todo para oprimir a las capas humildes de población y avasallar a Estados débiles e indefensos, y ello siempre en nombre de la «razón de Estado», una nueva categoría política que será formulada por primera vez por Maquiavelo y Hobbes.

A nivel cosmohistórico, la ideología del éxito colectivo conduciría en el transcurso de los últimos siglos a la hegemonía de determinadas naciones y continentes sobre el conjunto de la humanidad, un proceso que se inicia con la conquista y la esclavización de Suramérica por los invasores portugueses y españoles y que culmina en el colonialismo y el imperialismo *manu militari* practicado por las potencias europeas hasta mediados del siglo XX. O como consignaba Herder: «Los Estados europeos han sido edificados sobre la base de un sistema de conquistas religiosas y bélicas»[6].

La hermosa visión kantiana de la «paz perpetua» entre los pueblos permanece como un sueño nunca colmado. Y menos se ha cumplido la profecía de Benjamin Constant emitida a principios del siglo XIX: «Hemos llegado a la era del comercio, la cual está destinada a poner fin a las guerras»[7]. Los acontecimientos que siguieron a este vaticinio se encargarían de desmentir el candoroso optimismo del poeta y teórico francés. Más ajustada a la realidad es «la obsesión de dominio y de discordia» que Wilhelm von Humboldt adjudicaba a «las naciones supuestamente civilizadas»[8].

Luchas intraestatales

El Estado no es, ni mucho menos, la única instancia que representa la voluntad colectiva de poder. Dentro de él mismo surgen más tarde

o más temprano bandos y organizaciones que pugnan por convertirse en una fuerza autónoma y que no pocas veces logran incluso pasar a ser un Estado dentro del propio Estado. Y de la misma manera que los representantes de la *res publica* obran de acuerdo con determinados intereses y principios políticos, económicos y sociales, los sectores de población que consiguen constituirse en una fuerza propia están guiados también por una determinada tabla de valores.

Los partidos políticos, grupos de presión o sectores sociales que por lo común determinan el curso de la sociedad son los que representan los intereses de las clases altas. El tipo de hegemonía que ejercen sobre el conjunto de la nación cambia de época a época y de sociedad a sociedad, pero su común denominador es la opresión de los sectores humildes de población.

Ello explica que uno de los fenómenos históricos más asiduos haya sido la resistencia que los sectores de población oprimidos han ofrecido a los detentadores del poder, un fenómeno que adquirirá su máxima expresión en el siglo XIX y primer tercio del XX, fase histórica en la que tiene lugar el enfrentamiento, a menudo violento y sangriento, entre los estratos burgueses y el proletariado. La lucha de clases permitirá a las clases trabajadoras mejorar en conjunto sus condiciones de vida y de trabajo, pero no derrocar a la burguesía y sustituir el sistema capitalista por un sistema basado en las ideas de los teóricos sociales y revolucionarios del siglo XIX. La única gran excepción la constituye la Revolución rusa de 1917, pero que en manos del marxismo-leninismo y del estalinismo se convertirá en una tiranía basada en el dominio absoluto del Partido Comunista y sus órganos represivos sobre el pueblo ruso y, más tarde, terminada la Segunda Guerra Mundial, sobre los pueblos de la Europa oriental.

Pero la versión más demoníaca de la voluntad colectiva de poder tendrá lugar en el nazifascismo surgido en Italia y en Alemania a partir de la década de los años veinte. Especialmente por lo que respecta a la Alemania hitleriana, este período histórico nos ofrece un ejemplo de las patologías humanas a que pueden conducir el racismo y el nacionalismo, dos deformaciones mentales que, lejos de haber quedado superadas por la derrota bélica de los países del Eje, siguen formando parte del mundo actual. Dilthey, pensando sobre todo en

su amada Alemania, hablaba en 1905 de «la fuerza creadora de las naciones»[9]. En la misma primera mitad del siglo XX, Alemania se encargaría de demostrar al mundo que esta supuesta fuerza creadora podía transformarse en una terrible fuerza destructora. Arthur Koestler ha señalado con razón que la fuerza destructiva y homicida de los colectivos humanos es infinitamente superior a los crímenes y actos agresivos que se cometen a título personal: «El número de crímenes individuales cometidos por motivos egoístas juega en la tragedia humana un papel insignificante si lo comparamos con el número de personas asesinadas por fidelidad desinteresada a una tribu, una nación, una dinastía, una Iglesia o una ideología política»[10]. Individuos que en circunstancias normales se comportan pacíficamente no dudan en llenarse las manos de sangre cuando actúan en nombre de un colectivo, la guerra como el ejemplo más representativo de este fenómeno psíquico.

La situación en el mundo actual

La pugna por el poder y el éxito a gran escala está encarnada hoy por la batalla que los grandes grupos de presión económicos sostienen entre sí a nivel planetario, una batalla a la que las clases trabajadoras asisten como espectadoras pasivas. En abierto contraste con la lucha de clases que caracterizó al siglo XIX y parte del XX, el fenómeno por excelencia del momento histórico actual es la automarginación de las clases asalariadas como factor normativo de la sociedad. Las clases medias situadas entre ellas y la hegemonía casi ilimitada que ejerce el gran capital tienden, por convicción o conveniencia, a identificarse con las clases altas. Y lo mismo puede decirse de los estratos intelectuales y académicos que tienen en sus manos el mundo de la cultura, la enseñanza y los medios de comunicación de masas. La *trahison des clercs* o traición de los intelectuales que denunciaba Julien Benda en el período de entreguerras es hoy todavía más real que entonces, un tema que abordé *in extenso* en uno de mis últimos libros[11].

A pesar de que a nivel cuantitativo las clases trabajadoras siguen siendo las más numerosas de la sociedad, cualitativamente han dejado de constituir una comunidad social unida por el ideal de sustituir a la plutocracia capitalista como instancia rectora de la sociedad y del orbe en su conjunto. El diagnóstico de Horkheimer es tan actual como cuando fue emitido: «La coyuntura predominante tras la Segunda Guerra Mundial es positivista. Tanto los que están arriba como los trabajadores no quieren otra cosa que la que hay» [12]. Aunque irrumpan con frecuencia en la calle para manifestarse contra las condiciones de vida y de trabajo cada vez más duras que les impone el *big business* y los partidos políticos a su servicio, carecen de la suficiente fuerza moral y volitiva para enfrentarse a fondo y con todas las consecuencias con sus opresores y explotadores. Los sindicatos, antaño uno de los fundamentos básicos de la resistencia obrera contra el empresariado, atraviesan desde hace décadas una profunda crisis de identidad, empezando por el retroceso de su espíritu combativo y de su nivel de militancia y de afiliación, un hecho del que la UGT y CC.OO. en nuestro país nos ofrecen un ejemplo paradigmático. Y lo mismo cabe decir de los partidos políticos que formalmente siguen declarándose socialistas, socialdemócratas o laboralistas, pero que en realidad y a la hora de la verdad obran como correas de transmisión del poder financiero e industrial.

A diferencia de otras épocas, la clase trabajadora ha dejado de ser en todo caso una amenaza para el capitalismo. En primer término, los obreros manuales, que constituían antaño la vanguardia del proletariado militante, han sido sustituidos en gran parte por estratos de empleados y técnicos más inclinados a pactar con el capitalismo que a enfrentarse a él. Pero este proceso de aburguesamiento, lejos de limitarse a los nuevos sectores laborales, ha penetrado también en las filas del proletariado clásico, que en general comparte las ilusiones pequeño-burguesas del asalariado administrativo o de servicios. La clase trabajadora ha aceptado fundamentalmente los principios e instituciones de la sociedad burguesa, y su preocupación central no es, como en otras épocas, la de cambiar el sistema, sino la de adaptarse a él en las mejores

condiciones posibles. El pueblo trabajador se ha transformado en masa, y esta masa se compone, con pocas excepciones, de consumidores sin conciencia de clase. El obrero no consume únicamente los productos materiales arrojados por la burguesía al mercado, sino también la pseudocultura que esta le ofrece a través de los medios de comunicación y la publicidad. Su alienación como individuo le despoja de su conciencia crítica y de su voluntad de resistencia, y en el caso de que proteste, como ocurre últimamente con frecuencia en España, Grecia y otros países castigados con un alto índice de paro y de pobreza, lo hace desde la propia óptica burguesa, esto es, exigiendo aumentos de salario y otras mejoras que no alteran sustancialmente ni ponen en entredicho la continuidad del sistema. Esta es la razón de que los capitalistas y sus secuaces puedan acostarse con la absoluta seguridad de que no serán arrancados de la cama por el estallido de una revolución proletaria.

La debilidad de las organizaciones obreras explica que las multinacionales y el Estado a su servicio hayan podido implantar, a partir de la década de los setenta y sin grandes dificultades, el capitalismo desregulado y salvaje imperante hoy a lo largo y ancho de toda la geografía mundial, una mutación histórica que afecta en primer lugar a los países del Tercer Mundo, pero de manera creciente también a las clases asalariadas de los países industrializados. De ahí que en ellos aumenten de manera vertiginosa los índices de desempleo, pobreza, marginación y desamparo social, Grecia, España, Portugal o Italia como testimonios especialmente dramáticos de este lamentable estado de cosas. Pero también en potencias económicas como los Estados Unidos de América o Alemania crecen los índices de población carentes de la suficiente capacidad adquisitiva para cubrir sus necesidades más elementales. Si muchos de los adultos y niños de metrópolis como Berlín o Bremen pueden saciar el hambre es gracias al plato de sopa diario que reciben de organizaciones benéficas. Y todavía peor es la situación en Norteamérica, país en el que desde hace decenios existe un porcentaje de 40 millones de personas que viven en condiciones infrahumanas. ¿De dónde procede si no el término hoy universal del *working poor?*

Mientras las ideologías de izquierda han perdido su antigua capacidad de convocatoria, resurgen últimamente corrientes sociopolíticas que hace todavía poco tiempo eran consideradas prácticamente como finiquitadas o de carácter secundario. Me refiero al retorno del nacionalismo, la xenofobia y el racismo abierto, como demuestran los altos coeficientes de votos que obtuvieron los partidos de extrema derecha en las elecciones al Parlamento europeo en junio de 2014, y ello empezando por Francia e Inglaterra, cuna tradicional de la libertad y la democracia. El alud de xenofobia que ha descendido sobre Europa demuestra que la supuesta «sociedad abierta» de Occidente (Popper, Dahrendorf) se está convirtiendo a pasos agigantados en una sociedad cerrada, tan cerrada como aquel *geschlossene Handelsstaat* (Estado cerrado) que el Fichte tardío y nacionalista propugnaba como modelo ideal para la Alemania de su tiempo. En la Europa comunitaria ya no existen apenas barreras para la circulación de capitales, mercancías y servicios, pero en cambio se ponen cada vez más trabas al libre desenvolvimiento de personas y grupos étnicos procedentes de la periferia europea, especialmente de inmigrantes musulmanes y del África negra.

El Imperio Norte

«Un número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios». Las palabras que acabo de citar no proceden, como podría pensarse, de Marx, de Bakunin, de Lenin o de cualquier otro abanderado de la revolución, sino que están extraídas de la encíclica *Rerum novarum,* de León XIII. Y si las reproduzco aquí es porque, a pesar de haber sido escritas hace más de cien años, anticipan el lacerante contraste entre riqueza y pobreza que hoy caracteriza la situación del orbe.

Los términos técnicos y aparentemente neutrales de «aldea global», *one world,* «comunidad internacional» o «sociedad mundial», acuñados por el discurso del sistema para sugerir que el mundo se ha convertido en una unidad más o menos cohesiva, es un

infundio elaborado por los aparatos estratégicos y de relaciones públicas del Imperio Norte con el objeto de camuflar su dominio real a lo largo y ancho del planeta y, a la vez, sugerir que el Nuevo Orden Mundial surgido tras el derrumbe de los regímenes comunistas es irreversible y significa el «fin de la historia», concepto que, como es sabido, el ilustre charlatán Francis Fukuyama identifica con el cenit del progreso y de la democracia liberal-capitalista. Este es, en esencia, la tesis que los amos del mundo utilizan para justificar y legitimar su domino sobre la humanidad. Lo que Anthony Giddens ha estilizado como *global cosmopolitan order* no es más que un nuevo modelo geopolítico al servicio exclusivo de las naciones técnica y económicamente más desarrolladas. En vez de favorecer la unidad del género humano fomenta la desunión. Y en lugar de contribuir a la recuperación de los países subdesarrollados intensifica su sujeción a los países desarrollados.

Uno de los fenómenos más destacados de las últimas décadas es el inmenso poder acumulado por los consorcios multinacionales y la influencia cada vez mayor que ejercen sobre las demás instituciones y organizaciones. O como ha resumido muy bien Jeremy Rifkin en su excelente obra *The End of Work:* «Las compañías globales han empezado a eclipsar y someter a su control el poder de las naciones. Empresas transnacionales han usurpado de manera creciente el papel tradicional del Estado y ejercen hoy un control sin precedentes sobre los recursos planetarios, el mundo del trabajo y los mercados» [13].

Las grandes corporaciones multinacionales, que tienen hoy en sus manos la dinámica macroscópica, actúan como sociedades privadas, pero se nutren de la ambición expansionista que sus dirigentes y accionistas llevan en sus entrañas. Reúnen por ello el expansionismo del yo y el expansionismo de grupo, son una mezcla híbrida de ambas motivaciones. Ya el solo propósito de formar sociedad con otros para incrementar la fortuna es una manifestación de expansionismo personal. De ahí que entre sus miembros no reine la amistad y la confianza mutua, sino más bien la rivalidad y la desconfianza. Se juntan a menudo para discutir la línea que seguir, pero cada uno de ellos no piensa más que en sus propios intereses. La solidaridad solo es posible en asociaciones guiadas por un propósito

noble. Cuando falta ese lazo común, cada uno es enemigo del otro, por muchos banquetes que celebren juntos y por muchos que sean los apretones de manos y abrazos que se prodiguen unos a otros.

La occidentalización del mundo

Hemos occidentalizado el mundo, pero no para humanizarlo, dignificarlo y hacerlo más justo y habitable, sino para saquearlo materialmente y degradarlo moralmente. Porque eso que los mandamases del Imperio Norte denominan pomposamente «civilización occidental» se ha convertido, bajo la férula del capitalismo global, en uno de los focos de poder más inhumanos y siniestros de la historia universal. Con el pretexto de liberar a las regiones periféricas de su atraso tecnológico y de incorporarlas a las supuestas delicias de la «sociedad de la abundancia» (Galbraith), las hemos sometido, en realidad, a una nueva esclavitud. El nuevo hegemonialismo consiste en la mundialización total del mercado y en la creación de megaespacios económicos, financieros y mercantiles al servicio incondicional del Imperio Norte. Como escribía con sarcasmo Michel Serres: «Nosotros, las llamadas naciones desarrolladas, ya no nos combatimos entre nosotros; ahora nos dirigimos, todos juntos, contra el mundo» [14].

El capitalismo ha engendrado no solo la dicotomía entre el empresariado y el asalariado, sino también entre los países hegemónicos y los países dependientes de ellos, y esta última dimensión no es posterior a la primera, sino que ambas emanan de un mismo principio. Lo que Lenin constataba hace un siglo es, en esencia, aplicable al mundo de hoy: «El capitalismo se ha transformado en un sistema universal de opresión colonial y de estrangulamiento financiero de la inmensa mayoría de la población del globo por un puñado de países avanzados» [15]. La expoliación de los países sometidos a la férula de Occidente ha formado siempre parte del proceso de producción y reproducción del capitalismo, desde la fase inicial del mercantilismo y el colonialismo hasta el globalismo actual. Cuando se abordan estos temas hay que recordar

y tener siempre presente las amargas palabras de Frantz Fanon: «El bienestar y el progreso de Europa han sido edificados con el sudor y los cadáveres de los negros, de los árabes, de los indios y de los amarillos [...] Europa es literalmente la creación del Tercer Mundo. Las riquezas que la asfixian son las que han sido robadas a los países subdesarrollados» [16].

La situación cada vez más angustiosa de los países tercermundistas explica la emigración masiva de su población a los países industrializados, un fenómeno histórico-sociológico que por su envergadura cuantitativa está adquiriendo las proporciones de una nueva transmigración de los pueblos. Y no menor y no menos dramático es el éxodo forzoso de refugiados procedentes de países devastados por la guerra, el terrorismo, la muerte, la inseguridad y la falta de subsistencia, como Afganistán, Siria, Somalia, Sudán, Congo o Iraq. Según datos publicados en junio de 2014 por el Alto Comisionado de la ONU en Ginebra, el número de estos expulsados de su tierra natal y de su hogar ascendía en 2013 a 51 millones, de ellos el 50 % menores de 18 años.

El llamado Primer Mundo no se conforma con el imperialismo económico, sino que practica, a la vez, el imperialismo cultural, esto es, exporta no solamente sus productos industriales y su capital, sino también su propia cosmovisión. La obra del pensador norteamericano Samuel P. Huntington, *El choque de las civilizaciones,* es el intento más conocido de fundamentar y legitimar teóricamente el dominio cultural de Occidente sobre las demás regiones y civilizaciones del planeta. Este proceso de expansión cultural destruye la identidad y los valores genuinos de los pueblos del Sur y prepara las condiciones para la conquista de nuevos mercados y áreas de consumo.

La burguesía occidental, después de haber embrutecido a las capas centrales de sus propios países con fetiches como el automóvil, el televisor o Internet, quiere extender su sistema de valores a los pueblos del Tercer Mundo explotados por ella. El absurdo y estéril modelo de vida surgido en las metrópolis occidentales penetra paulatinamente en los países periféricos, que, deslumbrados por una hábil propaganda, se dejan encadenar a los intereses de la plutocracia internacional. Los antiguos pueblos de África, Asia o América Latina

eran pueblos técnicamente atrasados, pero no pueblos miserables y andrajosos; al quedar integrados en el proceso de explotación impuesto por los pueblos occidentales se han convertido en los parias del planeta.

La mercantilización del hombre

El dominio global que las grandes potencias capitalistas ejercen sobre el resto del mundo es justificado por sus representantes como la consecuencia lógica e inevitable de la superioridad de la civilización occidental sobre las demás civilizaciones del planeta; en realidad parte de la mercantilización del derecho de gentes y de la degradación del hombre a pura mercancía. Porque eso que se ha dado en llamar pomposamente el derecho internacional moderno no es otra cosa que el derecho internacional burgués y una caricatura del verdadero derecho de gentes fundado por Francisco de Vitoria y otros teólogos y juristas españoles opuestos al derecho de conquista y al avasallamiento de unos pueblos por otros.

La mercantilización de las relaciones humanas legitima la explotación del hombre por el hombre y la hegemonía de los pueblos fuertes sobre los pueblos débiles. El habitante del Tercer Mundo es sobre el papel un hombre libre y en posesión de los mismos o parecidos derechos que rigen en los países industrializados, pero en realidad vive sometido, desde que nace hasta que muere, al dictado directo o indirecto de las empresas multinacionales, oligopolios y monopolios del Primer Mundo. La existencia de los pueblos económicamente débiles no está configurada por ellos mismos, sino que está estructuralmente mediatizada por las decisiones que los altos ejecutivos del gran capital toman en secreto y a sus espaldas en sus suntuosos despachos de Nueva York, Berlín o Londres; son, por ello, países alienados. Lo que a nosotros, europeos, nos parece óptica y espacialmente un fenómeno extrínseco –el hambre y la miseria de los países del Sur– es en realidad inseparable del propio universo intrínseco que nosotros habitamos. Concretamente, el Tercer Mundo es la creación de la sociedad capitalista del Primer Mundo.

Cuando los gerifaltes de los consorcios industriales, comerciales y bancarios de Occidente hablan de libertad, se refieren a la libertad de seguir explotando a los pueblos dependientes de ellos, y cuando hablan de nuevas inversiones y proyectos para el futuro, están pensando en la posibilidad de seguir llenándose las faltriqueras a expensas del sudor y del trabajo de la población laboral del Tercer Mundo. La situación agónica de los pueblos desamparados del Sur crece en la medida en que crecen el cinismo, la irresponsabilidad y la falta de escrúpulos morales de los estratos dirigentes del Imperio Norte. Los países a la cabeza de la economía mundial se han dedicado en las últimas décadas a construir toda clase de máquinas y productos artificiales, no a poner en pie un sistema de valores capaz de humanizar las condiciones de vida de todos los moradores del planeta, una actitud que los convierte, ni más ni menos, que en desertores del bien.

3
EL TRASFONDO HISTÓRICO

El advenimiento de la burguesía

La entrada en la historia de la clase burguesa tiene lugar en plena Edad Media y en pleno dominio feudal. En las villas medievales surge una población que no vive de la renta de la tierra, del botín de la guerra ni de los diezmos eclesiásticos, ni tampoco de la agricultura, sino del comercio, del trabajo artesanal y de otras profesiones libres. La ciudad es un organismo plural en el que residen diferentes estratos de población. El crecimiento de los centros urbanos conducirá a un crecimiento de las clases medias y bajas, fenómeno sociológico que a su vez favorecerá la emancipación de los artesanos, villanos y pequeño-burgueses. El descenso del poder feudal y el aumento de la división del trabajo y de la especialización profesional romperán poco a poco la antigua relación amo-siervo y crearán los supuestos históricos para el surgimiento de un amplio núcleo de población con intereses convergentes: el «tercer estado». Esta capa mayoritaria de población estaba a su vez subdividida en numerosos grupos y estratos, pero, más allá de esta diversidad interna, se caracterizaba por su diferenciación frente a la nobleza y el clero.

Los reyes concedían privilegios y fueros a las ciudades, en parte por razones políticas, en parte por razones económicas. A cambio de recibir la protección del poder real, las ciudades pagaban a este contribuciones y tributos que antes se embolsaban los señores feudales. El auge de las ciudades condujo a una internacionalización del intercambio de mercancías y al surgimiento paulatino de una clase de mercaderes profesionales: *negotiatores, mercantores, merchands.* Pero, a medida que crecían las ciudades y se convertían en centros de producción y riqueza, dejó de ser un menester de individuos trashumantes y extranjeros –casi siempre judíos– para

convertirse en una de las actividades regulares de los centros urbanos. En la fase avanzada de la Edad Media funcionaba ya un sistema muy amplio y eficaz de crédito bancario, letras de cambio, compañías aseguradoras y otros instrumentos financieros que indican la ruptura con el mundo autárquico de la economía local. Centro de esa economía monetaria eran Florencia y Venecia. Fueron también las ciudades italianas las que introdujeron los libros de contabilidad para acreditar ante la ley las actividades comerciales.

En Europa surge paulatinamente una infraestructura económica que lleva en su seno el germen de la civilización burguesa y cuyo fundamento es el creciente capital mercantil y artesanal de las ciudades. La burguesía urbana neutraliza no solo el poder de la nobleza y el clero, sino que a su vez desvaloriza la importancia de la agricultura y la vida rural al absorber cada vez más la mano de obra que la nobleza y el clero no pueden retener ya en sus feudos y dominios.

El crecimiento de las ciudades y su población trajo consigo una subida de los bienes inmobiliarios y de los alquileres. El suelo urbano pertenecía a una minoría de nobles y patricios ricos, mientras que las clases bajas vivían y trabajaban en viviendas y locales de alquiler. El encarecimiento del suelo fomentó la división de las ciudades en dos clases fundamentales: una de propietarios y otra de proletarios. El capital acumulado por los propietarios de bienes raíces e inmuebles se convertiría con el tiempo en una de las bases de lanzamiento del capitalismo.

El ascenso de la burguesía condujo no solo al declive de la nobleza, sino también a un proceso de secularización que paulatinamente fue socavando la fe religiosa y la autoridad de la Iglesia. Como dice sarcásticamente Lewis Mumford: «El crédito comercial suplantó a la fe religiosa y la solvencia ocupó el lugar de la salvación» [1].

El credo burgués

La ideología del éxito es en esencia un fenómeno moderno, coincide en el espacio y el tiempo con el advenimiento de la clase burguesa.

Lo primero que el burgués quiere hacer patente es su propósito de sustituir al noble como estrato dirigente. Pero dado que a diferencia de este no es más que un *commoner* o *snob (sine nobilitate),* tiene que demostrar su valor y su legitimación en el terreno de lo útil y práctico, que ha sido exactamente el punto débil de la aristocracia y el motivo de su descenso como clase rectora de la sociedad. El noble es; no necesita por ello llegar a ser. Tiene sus títulos, sus pergaminos, su linaje. El burgués no es, en cambio, nada, carece de tradición, de un pasado ilustre, y por eso aspira a ser algo. Es la diferencia entre un concepto estático y un concepto dinámico de la existencia.

El paso de la era feudal a la era burguesa no es meramente de orden económico, sino que incluye también una mutación axiológica a fondo. Así, mientras el ideal de la nobleza había sido el caballero gentil y generoso del que nos hablan los libros de caballerías, el ideal de la burguesía es el hombre de negocios. O como resume lacónicamente Alejandro Herzen: «Los señores son sustituidos por los empresarios»[2]. Mientras la nobleza derrocha su tiempo en cacerías y recepciones, la burguesía emplea el suyo en actividades útiles. Paulatinamente, el mundo artificial de las casacas, de las pelucas y de los cuellos almidonados del rococó irá siendo sustituido por el sobrio atuendo burgués. Guiado e impulsado por el afán de crear bienes materiales, el burgués muestra poco o nulo interés por la especulación teórica, la contemplación o el ocio. En su calidad de hombre pragmático desprecia estos modos de ser como parasitarios. Y no menos negativa es su opinión sobre la esfera militar y guerrera. Lo que él quiere realmente es producir y fabricar utensilios y aparatos no dados en la naturaleza.

En líneas generales se trata de objetivos encomiásticos. Aunque el principio de lucro forma parte genética del credo burgués, sus representantes aspiran a poner en pie un modelo de vida y de organización social que libere al hombre de la miseria y las enfermedades a las que el atraso y la ignorancia le condenan. A este designio pertenece la reivindicación del trabajo como factor indispensable para la realización del nuevo ideal.

Los pioneros más representativos de esta nueva concepción del mundo son dos ingleses con el mismo apellido de Bacon. El primero

de ellos, Roger, es monje franciscano y vive en el siglo XIII; Francis es hombre de Estado y vive entre los siglos XVI y XVII. Ambos están guiados por el afán de promover el estudio de las ciencias naturales y de combatir todo lo que se oponga a este proyecto. Roger Bacon parte del supuesto de que el cristianismo solo puede sostenerse si propicia el desarrollo de la técnica y la ciencia. Para ello es necesario que la tradicional concepción contemplativa de la ciencia sea sustituida por una concepción productiva basada en la *scientia experimentalis*. El monje franciscano estaba convencido de que la reforma a fondo de la ciencia era un paso ineludible para no sucumbir ante las fuerzas del Anticristo. Por el papel clave que asignó al desarrollo de la ciencia y la técnica, Roger Bacon es un precursor del pensamiento secular. La secularización de la conciencia es, en efecto, su aportación principal al mundo moderno.

Francis Bacon combate con gran saña el amor griego a la pura *theoria,* un amor que la escolástica comparte. Mientras que, siguiendo a Aristóteles, Tomás de Aquino afirma que *vita contemplativa melior est quam vita activa,* Bacon aboga por una concepción práctica y utilitaria del conocimiento, que él define como *scientia activa*. El fin último de sus reflexiones consiste en crear las condiciones tecno-científicas necesarias para que el hombre pueda establecer su dominio sobre la naturaleza. Mientras que el Renacimiento se nutría de la herencia cultural dejada por la Antigüedad clásica, el barón de Verulam desprecia abiertamente el pasado y cifra sus esperanzas en el porvenir, como repite constantemente en su obra central, *Novum Organum,* aparecida en 1620. Su tesis fundamental es la de que la veneración por la filosofía griega ha obnubilado la mente del hombre e impedido el avance de las ciencias. «La sabiduría de los griegos era una sabiduría para profesores muy adversa a la investigación de la verdad», afirmará con su habitual petulancia en uno de sus aforismos[3]. A pesar de que Bacon no era propiamente un hombre de ciencias y consagró sus mejores energías a desempeñar los altos cargos políticos que ocupó, sus teorías abrieron el paso al empirismo inglés y fueron acogidas con los brazos abiertos por los ilustrados y enciclopedistas franceses, con Voltaire y Diderot a su cabeza.

Enlazando con Nietzsche y su división cualitativa entre la moral de los señores y la moral de los esclavos, Max Scheler y Werner Sombart sostendrán que la motivación central de la praxis burguesa es el resentimiento y la envidia con respecto a los *signori* o portadores de «valores superiores». Así Scheler: «Creemos de otro lado que el núcleo de la moral burguesa, que empezó a partir del siglo XIII a desplazar cada vez más al cristianismo y que alcanzó su máxima expresión en la Revolución francesa, tiene sus raíces en el resentimiento» [4]. Yo pienso, al contrario, que la actitud de la burguesía no puede disociarse de su fe en el progreso de las condiciones de vida y del hombre mismo. Y lo mismo reza para los pioneros fundadores de la ciencia moderna. Todos ellos son precursores y abanderados de la meritocracia como nuevo modelo de vida, un término que el político laborista Michael Young acuñará en su sátira social *The Rise of Meritocracy,* libro aparecido en 1958. Los hombres de ciencia que combatieron con su saber la dimensión retrógrada y oscurantista de la Edad Media y sentaron los cimientos de la Edad Moderna eran espíritus dotados de un gran sentido de la responsabilidad y una honda sensibilidad altruista, y no se necesita compartir enteramente sus respectivas concepciones para reconocer lo mucho que hicieron para humanizar las condiciones de vida del planeta.

La burguesía estaba convencida de que el desarrollo del comercio practicado por ella pondría fin al azote de las guerras y propiciaría el advenimiento de la paz. Benjamin Constant: «Hemos llegado a la época del comercio, época que tiene que sustituir esencialmente a la de las guerras» [5]. Pero a la inversa de las ilusiones que se hacía el autor francés sobre la vocación irénica de la burguesía, el comercio no reemplazó a las guerras, sino que introdujo una nueva variante del instinto invasor: el afán de botín.

La revolución política

En el plano político, la institucionalización de la burguesía como nueva clase dirigente quedó sellada con las Revolución inglesa de

1688, la francesa de 1789 y la Declaración de la Independencia norteamericana de 1776. El signo central de la Revolución inglesa fue el compromiso establecido entre la aristocracia y la burguesía. Esa es una de las razones por las cuales la revolución burguesa no fuese en Inglaterra tan sangrienta como en Francia un siglo después. La Revolución francesa fue una revolución política, no social. Muy radical a la hora de destruir las instituciones políticas del antiguo régimen, no hizo nada sustancial para poner un freno a las desigualdades económicas y sociales. Robespierre, tribuno de la revolución y fanático defensor de ella, preconizó en materia económica una actitud tibia. Así, en el discurso que pronunció el 24 de abril sobre la propiedad ante la Convención Nacional dijo retóricamente: «De lo que se trata no es de suprimir la propiedad, sino de hacer honorable la riqueza» [6].

El primer modelo de Estado burgués procede de Hobbes. El Estado concebido por él está basado en una mezcla híbrida de autoritarismo y utilitarismo. Existe sociedad propiamente dicha cuando una comunidad de individuos establece un pacto y nombra un soberano único. Este cuerpo gubernamental no es de carácter feudal o aristocrático, sino burgués. Hobbes estaba convencido de la eficacia de su Estado, porque partía del supuesto de que el miedo a la anarquía empujaría a los hombres a delegar la autoridad en un Leviatán omnipotente. La verdadera aportación de Hobbes fue la de institucionalizar la lucha de todos contra todos, transformar la lucha abierta de la sociedad feudal en una lucha regulada por las leyes civiles.

Si Hobbes anticipó, en un contexto todavía autoritario, las coordenadas de la sociedad burguesa, su primer teórico verdadero fue John Locke. Hobbes tenía una concepción pesimista del hombre y la naturaleza. Locke, al contrario, creía en la razón natural del hombre, fundamento de su libertad. De ahí que, dentro del pensamiento burgués, Locke sea el padre del liberalismo. En su estado natural, los hombres son iguales, independientes y libres. Todo hombre que intenta sojuzgar a sus semejantes «viola la ley de la naturaleza» y actúa contra la «razón y la equidad común», convirtiéndose así en

un ser peligroso para la humanidad: «Quién intenta esclavizarme se coloca en estado de guerra contra mí» [7].

Para protegerse de los que pretenden imponerse por la fuerza a los demás, el hombre funda la sociedad civil, cuyo fin fundamental es el de preservar la vida, la libertad y la propiedad individual. La única instancia legítima para regular los asuntos de la sociedad civil o *commonwealth* es el poder legislativo que la comunidad establece sobre la base del consenso general. Por ello «es evidente que la monarquía absoluta, que algunos hombres consideran como el único gobierno del mundo, es incompatible con la sociedad civil» [8].

La contribución de la Francia ilustrada a la teoría de la sociedad y el Estado burgueses corre principalmente a cargo del barón de Montesquieu y de Juan Jacobo Rousseau. La obra más importante del primero fue *El espíritu de las leyes,* aparecida en 1748. Inspirada en la tradición política de Inglaterra –país que conocía y admiraba– propugnaba un Estado constitucional basado en la estricta separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. De las tres formas clásicas de gobierno –monarquía, aristocracia, república–, sus simpatías se inclinaban hacia la última: «El espíritu de la monarquía es la guerra y la expansión; el de la república, la paz y la moderación» [9]. Aunque partidario de la libertad, especificó que esta consiste en el «derecho a hacer lo que las leyes permiten» [10].

La obra de Rousseau *El contrato social* es una confrontación explícita e implícita con el pesimismo antropológico de Hobbes y su tesis de que el «hombre es un lobo para el hombre». El orden político tiene que basarse en la voluntad general del pueblo: «Yo digo, pues, que la soberanía no es otra cosa que el ejercicio de la voluntad general» [11]. De ahí que rechace la monarquía y afirme que «todo gobierno legítimo es republicano» [12]. Pero, a pesar de su apología de la voluntad general, dudaba en el fondo de su realización práctica: «Va contra el orden natural que el gran número gobierne y que el pequeño sea gobernado» [13].

La aportación teórica más importante de Norteamérica a la cultura política burguesa del siglo XVIII son los llamados *Federal Papers,* escritos por Alexander Hamilton, James Madison y John Jay. La palabra más usada en este cuerpo de doctrina es «libertad»,

un valor que los autores consideran como genuinamente republicano y, por tanto, incompatible con la monarquía y los títulos nobiliarios, cuya supresión fue definida por Hamilton como «la piedra angular del gobierno republicano»[14]. No pueden sorprender por ello las repetidas alusiones críticas a la historia de Europa. Siguiendo los pasos de Montesquieu, propugnan la división de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. Lo contrario es «tiranía», afirman una y otra vez. La última voluntad reside en el pueblo, y el «fin del gobierno y la sociedad civil es la justicia», como escribirá James Madison[15].

La dimensión económica

Desde la mitad del siglo XVII, la dinámica de la sociedad empezó a ser influida cada vez más por una rama del saber antes inexistente como disciplina autónoma: la economía. Charles Fourier describía sarcásticamente a sus representantes como «una secta surgida de la nada»[16]. En la Antigüedad clásica existía un *zoon politikon,* un *bios theoretikos* o un *polites,* pero ningún *zoon oekonomikon* en el sentido moderno de la palabra. El término «economía» se limitaba a designar la administración del recinto doméstico u *oikos.* A la inversa de lo que ocurriría con la vida moderna, el desarrollo económico de los pueblos no constituía ni en el mundo antiguo ni en la Edad Media el centro de gravedad de la vida individual y colectiva. Hannah Arendt: «Hasta los tiempos modernos, la economía no ha formado parte importante de la ética y la política»[17]. De ahí que Karl Polanyi pudiera afirmar que «ningún instinto humano es *per se* económico»[18]. Con el surgimiento de la economía política como nueva ciencia especializada, el *homo oeconomicus* pasa a ser el protagonista principal de la sociedad.

El fundador de la economía burguesa clásica es William Petty, que Marx llamaría el «padre de la economía política y hasta cierto punto el inventor de la estadística»[19]. Petty partía de la inviolabilidad de la propiedad privada y aceptaba como natural la división de la sociedad entre ricos y pobres. En su teoría sobre el salario se declara

partidario de una remuneración baja, con el argumento de que ello facilita la acumulación y la reproducción del capital.

John Locke, más conocido como filósofo y teórico de la burguesía, defendía la propiedad privada como un valor absoluto. El respeto a la propiedad es la *conditio sine qua non* para el buen funcionamiento de la comunidad: «Porque ninguna sociedad política puede existir y sobrevivir sin que disponga, a la vez, del poder necesario para preservar la propiedad» [20]. Llega incluso a afirmar que el origen de las sociedades humanas es el de preservar la propiedad: «El fin principal y más grande de que los hombres se unan en comunidad y se sometan a un gobierno es la preservación de la propiedad» [21].

Adam Smith fue el teórico por excelencia de la burguesía manufacturera inglesa, pero su obra *La riqueza de las naciones,* aparecida en 1776, pasaría a convertirse en uno de los pilares básicos de la economía moderna. Smith creía en la armonía de la libertad económica. Una «mano invisible» se encargaría, según él, de equilibrar y armonizar las diferencias y contradicciones generadas por la libre competencia. Establecía una diferencia cualitativa muy importante entre el trabajo productivo y el improductivo, entre el que creaba riqueza y empleos y el que se limitaba a administrar y consumir el trabajo productivo. Adam Smith poseía una sensibilidad social no frecuente entre los economistas burgueses de ayer y de hoy, como demuestra lo que escribió en *La riqueza de las naciones:* «Ninguna sociedad puede ser próspera y feliz mientras la mayor parte de sus miembros sea pobre y miserable» [22]. Y no menos significativo es que escribiera un libro titulado *La teoría de los sentimientos morales,* en el que dejaba constancia del concepto humanista y altruista que tenía del hombre y de las relaciones sociales.

El teórico de la revolución industrial que tiene lugar en Inglaterra entre el último tercio del siglo XVIII y el primero del XIX es David Ricardo. Su contribución básica a la teoría económica fue su defensa a ultranza de los intereses de los jefes de la industria en detrimento de los terratenientes y de los obreros. En su obra *principios de economía política y tributación* pudo demostrar que el abaratamiento de las subsistencias, si bien perjudicaba los intereses específicos de los

propietarios agrícolas, aumentaba la capacidad competitiva del capitalismo inglés y sus posibilidades expansivas en los mercados internacionales.

Los pioneros teóricos del capitalismo norteamericano fueron Benjamin Franklin y Alexander Hamilton. Ambos defendieron la mística del trabajo y de la industria. Franklin sobre todo ha sido uno de los apologetas más decididos del código de valores de la ideología burguesa en su versión calvinista-puritana. Su *Autobiografía* es un testimonio paradigmático del espíritu capitalista, empezando por su máxima de que *time is money,* «el tiempo es oro».

Otros teóricos importantes del capitalismo de primera hora son los franceses Juan Bautista Say y Claudio Federico Bastiat. Ambos partían de la armonía entre capital y trabajo y postulaban la tesis de que con el crecimiento del capital crecería también el bienestar de la clase obrera. De ahí que los intereses de la burguesía y el proletariado no fueran en el fondo divergentes, sino convergentes.

En oposición a la era premoderna, los valores dejan de estar intrínsecamente vinculados a virtudes morales o religiosas, sino que se les juzga por el valor de uso y de cambio de las mercancías. Cada vez más importante ya no es el hombre recto o piadoso, sino el que es económicamente eficaz. El redescubrimiento de la *ratio* por el Renacimiento y la Ilustración temprana sirve ahora también para configurar el proceso de producción y reproducción material. La política, la religión y la cultura conservan su propia razón de ser, pero quieran o no quieran se ven obligadas a establecer compromisos con el creciente poder económico. Los principios y las reglas de conducta que la Iglesia medieval aplicaba a la vida económica pasan cada vez más a segundo plano y tienen que ceder la prioridad a las leyes del mercado y el espíritu de lucro. Y lo mismo sucederá con los antiguos gremios, encargados de regular la vida laboral en los talleres urbanos. El poder de la economía avanza sin cesar e impone de manera creciente su poder a todos los sectores de la sociedad.

El pensamiento social y revolucionario surgido a lo largo del siglo XIX combate a la burguesía por razones éticas, pero comparte en esencia la fe en el mundo de la producción, como sintetizará lacónicamente Saint-Simon: «Nada fuera de la industria, todo para la

industria». Y lo mismo vendrá a postular Carlos Marx desde su perspectiva comunista. Eso explica los elogios que dedica una y otra vez a la misma burguesía que ataca y su sublimación del capital como un factor de civilización[23].

La libertad

La reivindicación de la libertad ha formado desde el primer momento parte de la cosmovisión burguesa, ha constituido uno de los aspectos esenciales de su teoría y de su praxis. Frente al orden estamental, tutelar y jerárquico de la sociedad feudal, la burguesía irrumpe en el escenario histórico exigiendo la supresión de todas las estructuras y condiciones que dificulten el desarrollo de la libertad económica y política. La lucha por la prioridad de las nuevas ideas alcanza su primer gran triunfo con la Revolución francesa de 1789 y el ascenso del «tercer estado» como nueva clase dirigente.

Tanto en el plano político como comercial y productivo, la burguesía ha postulado el lema liberal de *laissez faire, laissez passer.* Mientras el mercantilismo creía en la necesidad de un Estado fuerte como instancia indispensable de regulación y control, la burguesía parte del principio de que *governement governs best which governs least,* «el mejor gobierno es el que menos gobierna». A partir de la segunda mitad del siglo XIX, derrotado el cartismo en Inglaterra y periclitada la Revolución francesa de 1848, los respectivos gobiernos europeos en el poder fueron anulando o restringiendo la mayor parte de las antiguas leyes proteccionistas e intervencionistas para facilitar y promover el intercambio económico entre las naciones. Entre esas medidas figuraban la abolición de los gremios artesanos y la ley contra la usura. Al mismo tiempo se facilitó la fundación de sociedades anónimas y la libre circulación de capitales. El proteccionismo a la antigua usanza dejó prácticamente de existir, lo que condujo a un enorme auge del tráfico de mercancías. Baste señalar que entre 1850 y 1870 el comercio mundial creció en un 260 %.

Pero lo que en principio constituía una bendición para la burguesía se convertiría con el tiempo en la fuente de nuevas contradicciones e injusticias. A medida que se consolida su poder, la burguesía no duda en imponer sus intereses específicos de clase a costa de los intereses del proletariado o «cuarto estado». Proudhon se apresura a denunciar lo que pasará a ser una constante del régimen burgués: «Lo que los economistas deberían decir sobre el actual sistema de economía social es que las máquinas representan, además de la división del trabajo, una fuente de riqueza, pero también una causa permanente y fatal de miseria» [24].

El pensamiento clásico ha establecido siempre un nexo causal entre el concepto de libertad y la ética de la convivencia. Su tesis básica es la de que el uso de la libertad individual es solo legítimo cuando no atenta contra la libertad de los demás, una posición que Stuart Mill, siguiendo las enseñanzas de Kant, sintetizaría en los siguientes términos: «La sola libertad que merece este nombre es la que persigue nuestro bien personal sin que nosotros intentemos privar a los demás del suyo propio» [25]. Pero esto es lo que la burguesía no ha hecho: respetar y tener en cuenta los derechos de las clases asalariadas.

En régimen capitalista, la manera más habitual y extendida de negar o limitar la libertad del individuo es la de subordinarla al principio de propiedad. Sobre el papel, todos los individuos, sean ricos o pobres, potentados o parias, son iguales ante la ley, pero ello no impide que los estratos de población carentes de medios económicos propios tengan que someterse a las condiciones de vida y de trabajo dictadas por el gran capital. Así, lo que comúnmente y por inercia mental denominamos democracia es en realidad una plutocracia. En una sociedad basada en la desigualdad económica y social, la libertad es despojada a menudo de su sentido original para convertirse en un bien frágil y dependiente de las oligarquías dirigentes. La autonomía, que es el fruto o resultado práctico de la libertad, pasa a ser, para el asalariado, heteronomía.

4
Los nuevos mitos

Líneas generales

Es un error muy extendido el de creer que la era del mito concluye con el advenimiento de la filosofía clásica griega y la hegemonía que a partir de ese momento ejercerá el *logos* sobre el pensamiento y la conducta humana. En realidad, cada ciclo histórico, cada civilización y cada cultura han creado sus propios mitos, y ello en tal grado que puede decirse que la historia de la humanidad constituye, en uno de sus aspectos centrales, la reproducción incesante de sus mitos. Ernst Cassirer ponía el dedo en la llaga al escribir: «Si echamos una ojeada a nuestra civilización europea encontraremos que, incluso en los estadios más avanzados, la creencia en lo mágico no es seriamente alterada» [1], una conclusión que es aplicable también a las demás civilizaciones: «La historia no estuvo nunca exenta de elementos míticos. Los mitos forman parte de la naturaleza humana y no pueden ser totalmente eliminados» [2].

El primer movimiento cultural que intenta desembarazarse de toda influencia mítica es la filosofía presocrática, una actitud que se afianzará a lo largo de los siglos V-IV. Platón define el mito como «infantil» y «engañoso». De ahí que en el Estado ideal concebido por él figure la prohibición de la poesía, que consideraba como una variante de la fábula.

La patrística rechaza también la mitología pagana, pero no en nombre del *logos,* sino del Dios judeocristiano, es decir, desde la perspectiva de su propia mitología religiosa. Pero será precisamente la teología cristiana la que pasará a ser, a partir de los primeros siglos después de Cristo la corriente de pensamiento dominante en Europa.

En el marco de la Europa moderna, Giambattista Vico será uno de los filósofos e historiadores de la cultura que más a fondo se ocupará

del significado y alcance del mito. A la inversa del racionalismo *more geometrico* de Descartes, el gran humanista italiano interpreta el mundo imaginario del mito colectivo como la expresión de la lógica y la cultura del espíritu arcaico. Su tesis de fondo es la de que la tendencia a crear mitos, lejos de circunscribirse a las sociedades protohistóricas, constituye un rasgo primario del ser humano que tampoco la civilización moderna podrá erradicar. Siguiendo las tesis que el humanista italiano expondrá en su *Scienza nuova,* Herder y el romanticismo alemán elevan el estudio del mito a una nueva disciplina científica. La conclusión final de su exégesis es, en esencia, la misma que la de Vico, a saber, que el hombre tiende por naturaleza a crear mitos. En el siglo XX, la temática del mito será abordada particularmente por Ernst Cassirer y por Hans Blumenberg. El primero sostiene en su *Filosofía de las formas simbólicas* que el mito fue en los primeros estadios históricos una reacción positiva frente a los horrores de la existencia natural, pero que tras el advenimiento de la ciencia y el progreso general del conocimiento es inadmisible toda remitoligización del pensamiento. Blumenberg parte, por el contrario, del supuesto de que el hombre es constitutivamente un animal metafórico, lo que no significa que el autor de *Arbeit an Mythos* sea un enemigo del pensamiento moderno, lo que explica que una de sus obras se llame precisamente *La legitimidad del mundo moderno.*

Por muy distintos y hasta opuestos que el *mythos* y el *logos* sean, común a ambos es la creencia de que están en posesión de la verdad absoluta, y que por ello tienen el derecho a difundirla e incluso imponerla como la opción óptima para el hombre. En la terminología moderna, el concepto de mito es sustituido por el de ideal, término que procede de la *idea* platónica.

Razón y progreso

La crisis religiosa que surge a finales de la Edad Media conduce a una revalorización de la filosofía antigua, un fenómeno cuyo primer resultado será el del advenimiento de la *humanitas* renacentista. La

rebelión de Lutero y Calvino contra la Iglesia de Roma dará en cambio un nuevo impulso a la doctrina cristiana, pero sin que logre detener el avance y la consolidación de la visión antropocéntrica del Renacimiento. La época está marcada por el racionalismo de Descartes y la magnificación del *cogito* como varita mágica destinada a dar al hombre una base sólida para organizar su vida de una forma óptima. En su *Dialéctica negativa,* Adorno critica el racionalismo cartesiano, al que identifica con la *Unwahrheit* («no verdad») de la ideología burguesa[3].

La Edad Moderna, a pesar de ser la era de la apoteosis de la razón, no tardará en crear sus propios mitos, empezando por la creencia de que la obediencia a los dictados de la razón permitirá al hombre llevar una vida coherente y feliz y librarle de una vez por todas de los atavismos mentales incubados en épocas marcadas por la superstición y la ignorancia. John Locke: «De la misma manera que nacemos libres, nacemos racionales»[4].

Al mito de la *ratio* como nueva panacea filosófica pertenece la mitologización de la ciencia como eje central del progreso y la emancipación del género humano, una ilusión que, como otras visiones idílicas, se convertirá más bien en una pesadilla. Lo que Hannah Arendt consignaba a principios de la década de los setenta es más actual que nunca: «El progreso de la ciencia no solo ha dejado de coincidir con el progreso de la humanidad, sino que podría acelerar incluso su fin»[5].

La fe ciega en la razón como fuente de la felicidad y el progreso encuentra su máxima expresión en la Ilustración francesa y las teorías del progreso indefinido de Condorcet, Diderot, Helvétius y otros ilustrados y enciclopedistas. Condorcet, profeta número uno de la nueva era, escribe su *Esbozo de un cuadro histórico* para anunciar que «la naturaleza no ha puesto ningún límite al perfeccionamiento de las facultades humanas; que la perfeccionabilidad del hombre es realmente infinita»[6]. Frente a este optimismo histórico-antropológico, Adorno y Horkheimer consignarán en su *Dialéctica de la Ilustración* que «de la misma manera que los mitos presuponen ya Ilustración, con cada paso que esta da, más profundamente cae en la mitología»[7]. Y Max Horkheimer: «Toda idea filosófica, ética y política tiene la

tendencia a convertirse en una nueva mitología, y esta es una de las razones de que el avance de la Ilustración hacia determinados estadios históricos tienda a degenerar en superstición y vesania»[8]. La visión optimista del Siglo de las Luces sobre el futuro de la humanidad será completada a lo largo del siglo XIX por las teorías de Augusto Comte, Saint-Simon, Charles Fourier, Proudhon, Ferdinand Lasalle, Carlos Marx, Federico Engels, Bakunin, el príncipe Kropotkin y otros teóricos de la evolución y la revolución social.

Las doctrinas elaboradas por estos y otros visionarios sociales ejercerán una gran influencia en el desarrollo histórico del propio siglo XIX y buena parte del XX, pero en conjunto se revelarán como incapaces de poner un freno definitivo a la marcha triunfal de la ideología burguesa. Las revoluciones surgidas en esta fase histórica serán, o bien aplastadas por sus enemigos, o perecerán a causa de sus contradicciones internas, como le ocurrirá finalmente a la Revolución rusa de 1917.

La réplica irracionalista

El culto a la razón y al progreso despertará pronto la oposición de corrientes de pensamiento que consideran el racionalismo como una concepción errónea y reduccionista del hombre, de la sociedad y de la historia. Ya Pascal, saliendo al paso de Descartes, hablará de las *raisons du coeur* como parte constitutiva de la criatura humana. Será también en la misma Francia donde surgirán los primeros ataques sistemáticos contra el espíritu de la Ilustración y la Revolución de 1789. Las obras de Joseph de Maistre y de Bonald rechazan de plano la concepción racionalista y progresista de la historia y abogan por un modelo de sociedad basado en la autoridad del Estado, la obediencia a las leyes y el castigo de sus infractores. En Inglaterra, Edmund Burke y Carlyle levantan su voz contra la Revolución francesa, que el primero calificará de «monstruosa tragicomedia»[9] y el segundo de «gran suicidio universal»[10].

En Alemania, la rebelión contra el racionalismo parte del romanticismo y su elogio de la estructura orgánica del hombre.

Schlegel, Adam Müller y demás románticos reivindican no solo el mito cultivado por las sociedades protohistóricas y arcaicas, sino que piden asimismo una vuelta a la Edad Media y sus instituciones. Schelling elaborará por primera vez una filosofía esencialmente mitológica.

Pero la ofensiva contra el racionalismo adquiere su máxima expresión con el surgimiento de las primeras teorías racistas. Su primer gran representante es el conde de Gobineau, al que seguirán más tarde otros teóricos como Chamberlain, un inglés yerno de Wagner y enamorado de Alemania. Estas corrientes irracionalistas culminarán en las primeras décadas del siglo XX en el movimiento futurista, fundado por Marinetti en 1909 en Milán. En un manifiesto publicado el mismo año en *Le Figaro* de París escribía: «Queremos cantar el amor al peligro, queremos exaltar el impulso agresivo». Glorificaba la guerra y el militarismo como única actitud coherente en un mundo decadente, y consecuente con sus ideas se incorporó a las filas fascistas de Mussolini. En Alemania, el irracionalismo encontró su expresión teórica más radical en *El mito del siglo XX,* de Alfred Rosenberg, y en *Mi lucha,* de Hitler, y a partir de 1933 en la cruel y despiadada dictadura del nacionalsocialismo.

Uno de los representantes más radicales e influyentes de las corrientes irracionalistas es Federico Nietzsche. Frente a los tratados filosóficos y teológicos inspirados en ideas morales y religiosas, la antropología nietzschiana reivindica la «voluntad de poder» como la expresión más veraz del ser humano. Consecuente con este principio denuncia todas las teorías que toman partido por los débiles y desamparados como contrarias a la verdadera vida, encarnada por los fuertes. «Cada frase de mis escritos contiene mi desprecio por el idealismo», escribirá en una de sus cartas a Malvida von Meysenbug [11]. La cultura inspirada en la idea platónica del bien y en el principio cristiano del amor al prójimo ha conducido a una deformación de la verdad y a un triunfo del nihilismo. De ahí que exija una «transmutación de todos los valores» que ponga fin al dominio del «animal-rebaño» y haga posible el advenimiento de la era del «superhombre».

Pero también Freud –ávido lector de Nietzsche– basa su psicoanálisis no en la *ratio* o conciencia de sí, sino en el subconsciente, compuesto de todos los instintos irracionales que a escondidas modelan y determinan la vida del hombre, con la libido y el instinto tanático a su cabeza. El hombre está en todo caso bajo el dominio constante de fuerzas irracionales que no siempre es capaz de controlar. Lo que Freud dice sobre el individuo singular lo extiende su discípulo C. G. Jung a la masa, dirigida por lo que él llamará el «subconsciente colectivo». Partiendo del biologismo de Nietzsche, Ludwig Klages llegará a afirmar que «el espíritu es la antípoda de la vida» y acusará de «logocentrismo» a todo el pensamiento que desde los griegos ha identificado la verdad y la vida con la virtud. El término «logocentrismo» reaparece con el mismo significado peyorativo en la obra de Martin Heidegger y Jacques Derrida, ambos representantes paradigmáticos del irracionalismo del siglo XX.

De signo claramente anticartesiano es asimismo la filosofía de Henri Bergson, surgida a finales del siglo XIX. La motivación central de la conducta humana no es la razón, sino el *élan vital*. El filósofo francés tenía una concepción elitista del hombre y de la historia; de ahí que considerase la democracia como «opuesta a las leyes de la naturaleza». Resumiendo su doctrina escribirá: «Es siguiendo lo más cerca posible los datos de la biología como hemos llegado a la conclusión de un *élan vital* y de una evolución creadora»[12]. Afín al vitalismo de Bergson es asimismo la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida) de Max Scheler, con la diferencia de que, debido a la influencia de Nietzsche sobre él, la dimensión irracional es más acusada que en el filósofo francés. Baste señalar en este contexto la apología descarnada que Scheler hace de la guerra.

Si el mito del racionalismo como clave del progreso humano chocará pronto con la facticidad histórica, el culto a las fuerzas elementales de la vida tendrá consecuencias todavía más graves, a su cabeza las dos guerras mundiales del siglo XX, resultado del más burdo de los irracionalismos. Aunque se trata de una corriente de pensamiento presente, en mayor o menor grado, en toda la cultura europea, será en Alemania donde echará las raíces más profundas, lo

que explica que las bestialidades sufridas por Europa en la primera mitad del siglo XX fueran primordialmente obra del *furor teutonicus.*

Homo technicus

La era burguesa ha dado nacimiento no solo al *homo oeconomicus,* sino también al *homo technicus.* El culto a la técnica ha sido, en efecto, uno de los signos centrales del ideario burgués, y los prodigios que se le han adjudicado pertenecen de lleno a la milagrería mitológica. Walter Benjamin: «Que entre el mundo de la técnica moderna y el simbolismo arcaico existen afinidades electivas solo puede negarlo un observador despistado»[13]. Bien entendido: la técnica es un producto del racionalismo moderno, y en este sentido un fenómeno estrictamente empírico y ajeno a toda connotación mítica. Pero otra cosa son los atributos quiméricos que la fantasía humana le ha atribuido. Es la diferencia entre la realidad objetiva de la técnica y la interpretación subjetiva de la misma.

En esencia, el pensamiento revolucionario comparte las ilusiones burguesas sobre la técnica. Si bien denuncia con toda vehemencia los efectos desastrosos que la introducción de las máquinas causan a la clase obrera, no pone en duda el carácter progresista de la técnica como agente de emancipación. En este punto son hijos de su tiempo y creen todavía en el romanticismo técnico-científico engendrado por el racionalismo y la Ilustración. A pesar de su crítica acerba al sistema capitalista, Marx y Engels saludan la civilización burguesa como una etapa indispensable para el advenimiento del socialismo, y eso explica que Albert Camus haya podido escribir que Marx es la vez «el mayor detractor y el mayor defensor del capitalismo»[14].

No es en el campo revolucionario donde surgirá la crítica de la técnica, sino más bien en el propio ámbito burgués. El gran precursor de esta actitud crítica es Rousseau, que supo intuir lúcidamente desde el primer momento el potencial negativo que latía en el seno de la técnica. Así, en su obra temprana *Discurso sobre las ciencias y las artes* dirá: «Nuestras almas se han corrompido a medida que las ciencias y las artes han avanzado hasta la perfección»[15]. Pero es

sobre todo a partir del siglo XIX cuando el ajuste de cuentas con la técnica encuentra su expresión más sistemática, con Carlyle, los prerrafaelistas, Morris y los románticos como testimonio paradigmático del pensamiento antitécnico. El arte y la literatura modernos serán instintivamente antitécnicos, y en este aspecto demuestran más lucidez que el doctrinarismo revolucionario.

Es innegable que la técnica ha contribuido, en aspectos decisivos, a humanizar y a hacer más llevadera la vida del hombre, no solo, pero especialmente en el ámbito de la salud y del trabajo manual. Pero no menos indiscutible es que ha servido también para engendrar y potenciar al máximo una dinámica destructiva sin precedentes en la historia, sobre todo por su capacidad de fabricar armamentos cada vez más mortíferos y letales. No solo por este motivo la técnica ha traicionado la función benefactora que pretendía ejercer y ha pasado a ser un instrumento de muerte y destrucción. O como ha señalado el teólogo Jürgen Moltmann: «Pues con las posibilidades constructivas de los hombres crecen también sus posibilidades destructivas» [16].

Los efectos negativos de la técnica no se limitan a la dimensión tanática que acabamos de mencionar, sino que se manifiestan de mil maneras en la vida cotidiana, entre ellas la mecanización de la existencia y la destrucción o adulteración de la naturaleza y el hábitat humano, cada vez más sometido a una tecnocracia al servicio del gran capital, sin hablar ya de los estragos psíquicos que causa en un número creciente de personas.

Concebida por sus pioneros como una contribución al progreso humano, ha acabado por transformarse en un negocio como otro. Lo que las cadenas de publicidad ensalzan como bienes imprescindibles para un vida colmada y a la altura de los tiempos no tiene otro objetivo que el de servir los intereses del *big business* y convertir al hombre en un esclavo de los aparatos técnicos, arrojados al mercado a un ritmo cada vez más acelerado por los grandes consorcios industriales. El resultado final de esta instrumentalización de la técnica con fines bastardos es la alienación de la criatura humana, como veremos con detenimiento en otras partes de nuestro proceso de reflexión.

La sociedad del bienestar

El último mito creado por el hombre moderno es el mito de la sociedad del bienestar, cultivado y difundido por la ideología burguesa a partir de John Locke y de Adam Smith. El nuevo mito consiste en asociar la abundancia material y la riqueza con la felicidad. De ahí que Locke afirme que el objetivo principal de la libertad es el de poder gozar de la propiedad, una tesis que rompe con los principios de la filosofía clásica y de la doctrina cristiana, y pone en marcha el culto fetichista a los bienes materiales. Aunque este ideario sea defendido con argumentos racionales, se trata de una nueva mitología carente de todo fundamento científico. El éxito alcanzado por esta nueva panacea individual y colectiva confirma una vez más la proclividad del hombre a dar a la realidad dada una proyección ilusoria. La famosa tesis de Max Weber sobre el proceso de «desencanto» *(Entzauberung)* generado por la vida moderna es solo cierta en parte, lo que explica que no haya impedido que el individuo del siglo XX se haya dejado deslumbrar por la nueva «magia» del bienestar material como meta central de la existencia. Georges Bataille erraba de plano al escribir, poco después de concluida la Segunda Guerra Mundial, que «definimos el fondo de la humanidad actual como una ausencia de mito»[17]. El científico y pensador austroamericano Erwin Chargaff afirmará, en cambio, que la sociedad moderna se caracteriza por su inclinación a crear «mitos desmitologizados»[18]. El carácter cada vez más tecnocrático y científico de nuestra civilización no ha impedido en todo caso que el individuo siga creando mitos como el de establecer un nexo causal entre éxito y felicidad. Pero, por muy racional que se presente, este mito está destinado, como otros, a ser desmentido por la cruda realidad y a convertirse en decepción y desilusión, como ocurre desde hace tiempo en la propia sociedad occidental.

En contra de lo que afirman sus apologetas, el afán de consumo material no es un instinto natural del hombre, sino un hábito que ha generado el capitalismo a través de la publicidad y otros medios de persuasión. La glorificación del consumo ilimitado, elevado a

categoría antropológica, obedece a la estrategia capitalista de adjudicar un carácter sacrosanto a lo que no es más que un fenómeno histórico. Sin esta mitologización del consumo, el desarrollo del capitalismo no podría explicarse.

La mitología social

La burguesía no ha sido la única fuerza histórica que ha creado sus propios mitos, sino que esta ha sido también la actitud de sus víctimas o de los intelectuales que han hablado en su nombre. Frente a la sociedad de clases implantada por la burguesía, los teóricos antiburgueses proclaman la posibilidad de establecer un día la sociedad sin clases.

En esencia, la mitología emancipativa y utópica es la variante moderna de la escatología redencional del cristianismo y del idealismo platónico, por mucho que se declare atea y mire con ojos críticos la *República* y *Las leyes* de Platón. Las panaceas sociales concebidas a partir de Tomás Moro y Tomasso Campanella encontrarán su expresión más acabada a lo largo del siglo XIX con las teorías elaboradas primero por Saint-Simon y Charles Fourier, y más tarde por Carlos Marx. Lo propio de estas visiones salvíficas es que pretenden apoyarse en argumentos y datos «científicos», por lo tanto incontrovertibles. Esto reza especialmente para el marxismo y su glorificación de la historia como un proceso teleológico que conducirá finalmente al reino de la libertad o sociedad sin clases. Como señala Adorno: «Se trataba de la divinización de la historia, también por parte de los hegelianos ateos Marx y Engels» [19]. Lo que se sublimaba a sí mismo como método dialéctico era en verdad la versión materialista del determinismo o positivismo histórico de Hegel y su peregrina afirmación de que «lo real es racional y lo racional, real», que Marx asume miméticamente. A este determinismo histórico pertenece la tesis de que las contradicciones internas del capitalismo abocarán finalmente a su autodestrucción, y ello con «la seguridad de un proceso natural», como señalaría Marx en *El capital*[20].

El desarrollo de la historia se encargará una y otra vez de frustrar las profecías de Marx, como ha visto muy Louis Althusser, él mismo marxista: «Es, pues, en parte la mala filosofía de Marx y Engels y su hegelianismo a la inversa los que alimentarán siempre una filosofía de la historia tan imposible como irresponsable»[21]. Gracias a su heroica y denodada lucha contra la explotación y opresión capitalista, las clases trabajadoras lograrán mejorar sustancialmente sus condiciones de vida y de trabajo, pero lo que no conseguirán es derrocar a la burguesía como clase dominante. Todos sus intentos revolucionarios serán más tarde o más temprano aplastados por la represión de la burguesía y los gobiernos a su servicio. Y en el único país en el que la revolución logra poner fin al dominio burgués, la «dictadura del proletariado» preconizada por Marx, se convertirá, desde el primer momento, en una dictadura del Partido Comunista contra el proletariado.

El estado traumático de la sociedad actual y la psicosis de frustración y de miedo que se ha apoderado del hombre deberían enseñarnos a desconfiar de todo modelo redencional que concibe la historia como un *crescendo* continuo de plenitud y a recordar que la vida humana no puede ser nunca un idilio, sino que está siempre ligada –en acto o en potencia– al dolor y la renuncia, como Albert Camus sintetizaría en breves palabras: «La dicha y el absurdo son hojas inseparables de la misma tierra»[22].

5
La era de los valores artificiales

Eternidad y provisionalidad

Todo hombre ha buscado siempre, con mayor o menor conciencia de ello, un conjunto de normas y valores capaces de proporcionarle la orientación que necesita para no andar a ciegas por la vida. Pero esta constante histórica no se ha manifestado nunca de la misma manera, sino que ha estado condicionada en alto grado por la idiosincrasia concreta de cada sociedad o civilización. Así, mientras que el hombre antiguo o medieval encontraba su fuente principal de orientación en la fe religiosa –fuese politeísta o monoteísta–, el hombre moderno tiene que elegir entre los diferentes paradigmas que le ofrece la sociedad secularizada y pluralista en que se halla inmerso. De ahí que la certidumbre interior que sentía el hombre premoderno haya dado paso a la incertidumbre. Para hablar en los términos de Charles Taylor, diríamos que el proceso de orientación del hombre de nuestros días es menos «ingenuo» y más «reflexivo» que el de otras épocas[1].

Pero el paso de la era religiosa a la secularizada no se produce de golpe, sino que entre ambas tiene lugar la fase intermediaria del humanismo puesto en marcha por el Renacimiento y el racionalismo de la Ilustración. Lo mismo que ocurriría con la doctrina cristiana, los valores humanistas perderán cada vez más su esencia originaria para degenerar finalmente en la barbarie del siglo XX con sus dos guerras mundiales, el Holocausto judío y los gulags soviéticos.

Aparte de estas tragedias colectivas, uno de los factores centrales que más fomentarán la incertidumbre subjetiva del hombre a la hora de buscar la orientación apetecida es el carácter dinámico y mutacional que caracteriza a la civilización occidental. Un mundo en el que todo o casi todo cambia continuamente y en el que la moda y el *amor novitatis* juegan un papel crucial será, lógicamente, proclive

a fomentar el relativismo, la inestabilidad y la provisionalidad y destruir o socavar la tradición cultural basada en creencias estables. En síntesis, podríamos decir que el hombre medio ha vuelto la espalda a los valores eternos para centrar exclusivamente su atención en lo perecedero y contingente. La actitud predominante es la de vivir al día sin recordar lo que fue el ayer ni pensar en lo que podría ser el mañana. La civilización creada por la burguesía occidental en el curso de los últimos siglos se caracteriza por la ausencia de una tabla de valores morales, religiosos y espirituales capaz de dar al hombre el fundamento axiológico que le permita dar a su vida un mínimo de coherencia y firmeza. Este estado de cosas no ha surgido, naturalmente, por azar, sino que es el resultado de los intereses específicos del sistema, un sistema que por su naturaleza intrínsecamente vulgar y superficial procura fomentar y difundir a toda costa modos de ser y de obrar propicios a sus intereses.

La mayor parte de paradigmas que la ideología del éxito propaga sobre plenitud y autorrealización representan la negación más rotunda de lo que debe entenderse por una vida realmente colmada y provista de sentido, son productos artificiales totalmente ajenos al ansia humana de felicidad. Para asegurar su proceso de producción y reproducción, el sistema no se limita a fabricar las mercancías que convienen a sus intereses, sino que fabrica también al individuo que las adquiere y consume. Desde su temprana edad, el individuo asume consciente o inconscientemente y en mayor o menor grado la escala de valores artificiales propagados por el sistema. Con ello, la vida deja de ser elección personal para convertirse en un subproducto de una planificación general que no puede impedir ni controlar. La misma civilización que nos ha enseñado a amar la libertad, que nos ha llenado la cabeza de promesas de autorrealización y felicidad, se ha encargado al final de despojarnos de todos esos valores y de hacer de nosotros espectadores pasivos de un proceso universal de degradación en todos los niveles.

En esencia, el denominador común de la panacea ofrecida por los administradores del poder al «hombre administrado» (Adorno-Horkheimer) es una mezcla híbrida de fetichismo consumista, entretenimiento banal, aturdimiento y avidez posesiva, que son

exactamente los pseudovalores que Hermann Broch calificó en sus ensayos sobre la cultura de la modernidad de *kitch,* esto es, de cosas de quita y pon carentes de todo valor intrínseco: «Toda época caracterizada por el declive de valores fue siempre al mismo tiempo una época de *kitch»,* escribirá[2]. Y no otra cosa quería expresar Albert Camus en *La caída:* «Los historiadores del futuro dirán del hombre moderno que fornicaba y leía periódicos»[3]. Esta es, más o menos, la triste recompensa que el sistema ofrece a quienes se dejan deslumbrar por los valores postizos que ensalza como los bienes más codiciables.

Los pseudovalores y pseudobienes a los que nos estamos refiriendo dan la sensación, a primera vista, de ser eminentemente variados y diversos, pero basta mirarlos con un mínimo de atención para descubrir fácilmente que pueden quedar subsumidos en el concepto de «hedonismo». Este culto al placer no impide, por otra parte, que la existencia del individuo medio se caracterice por la monotonía y el aburrimiento. Con la misma razón que Guy Débord podía hablar de la «sociedad del espectáculo», es lícito afirmar que la sociedad de consumo no es más que la versión burguesa del *tedium vitae* o de lo que Erich Fromm ha calificado de *empty life of consumption*[4]. También la burguesía se ha valido de la vieja receta del pan y circo para aturdir y enmudecer a las masas. Lo que La Bruyère escribía hace dos siglos es más actual que nunca: «La política de las repúblicas ha consistido desde siempre en adormecer al pueblo por medio de fiestas, espectáculos, lujo, ostentación, placeres, vanidad y conformismo, en llenarlo de vacío y de bagatelas»[5].

Incluso el amor, que constituye la esfera más genuina y profunda de la relación interhumana, se convierte cada día más en simple vivencia egótica, en sexualidad mecánica y funcional, en una manifestación más del proceso de cosificación imperante en la sociedad de consumo. Por mucho que cunda el sexismo y la pornografía, el Eros platónico ha sido en realidad desterrado del planeta. El otro es degradado a objeto hedónico y, por ello, sustituible como una mercancía cualquiera. Consumado el coito, cada uno regresa a su particular universo solipsista.

Bien entendido: el deseo de gozar pertenece a los instintos primarios de la naturaleza humana y tiene por ello su razón de ser. Pero deja de tenerla cuando es absolutizado como meta suprema de la vida humana, como ocurría con la escuela cirenaica de Aristipo y sus discípulos. Cuando se elige esta opción axiológica no se hace más que convertir una parte de la naturaleza humana en su totalidad, y no precisamente la más noble y elevada. Como escribía Lewis Mumford en su gran obra *La condición del hombre:* «Vinos, canciones, danzas, galanteos y placeres visuales son partes orgánicas de una vida colmada, pero cuando dominan la vida y se convierten en su solo objeto, conducen a la desintegración de la persona»[6]. Añadamos asimismo que la búsqueda del placer obedece a un impulso constitutivamente ególatra que, llevado a las últimas consecuencias, está condenado a engendrar la sociedad de egoístas postulada por el anarquista vulgar Max Stirner en su repelente libro *El Único y su propiedad*. El goce sensual o lo que Søren Kierkegaard llamaba «el vals del momento» puede ciertamente aportar al hombre momentos fugaces de dicha, pero lo que no podrá nunca es dar sentido a su vida. Para alcanzar esta meta hay que mirar más lejos y más a lo alto. Entregarse en cuerpo y alma a las solicitudes del *carpe diem* implica automáticamente cerrarse la puerta a otras formas de autorrealización. En el fondo se trata de una variante del consumo, con la sola diferencia de que lo que se consume es el propio cuerpo.

El reino de Mammón

Entre los valores artificiales difundidos por el ideario burgués figura en lugar destacado la avidez posesiva, un fenómeno anticipado ya por Rousseau: «Los políticos antiguos hablaban sin cesar de virtud; los nuestros no hablan más que de comercio y dinero»[7]. Lo que Marx asociaba con el espíritu del pueblo judío[8] se ha convertido en un fenómeno universal que abarca todos los confines de la tierra, también en países formalmente comunistas como China. De ahí que el teólogo alemán Falk Wagner haya podido hablar del «panteísmo del dinero» hoy dominante[9]. Y ello reza en primer lugar para los

Estados Unidos de América, un país que, a pesar de invocar continuamente al Dios bíblico para legitimar todos sus actos, adora como pocos el reino de Mammón.

Cada modelo de civilización ha exigido del hombre determinados ritos y deberes, y la nuestra le exige, entre otras cosas, un determinado quántum de consumo material. Martin Heidegger afirmó a finales de la década de los años veinte en su libro *Ser y tiempo* que el hombre es «un ser para la muerte». En realidad se convertiría, todavía en vida del filósofo, en «ser para el consumo». La plenitud material a que aspira hoy el tipo medio de individuo cumple subjetivamente una función específica: la de compensar el vacío espiritual a que le ha condenado el sistema. Los bienes materiales son fetiches destinados a encubrir el fraude esencial de la existencia, equivalen a los amuletos que en las sociedades primitivas desempeñaban los collares, brazaletes, piedras preciosas, plumas y otros objetos de adorno y de valor.

En rigor, el hombre ha vivido durante milenios con un repertorio mínimo de bienes materiales. Hoy, en cambio, se acostumbra desde niño a consumir el mayor número posible de artículos. El que no quiera convertirse en una *rara avis* tiene que acoger como una bendición la avalancha de productos de toda clase arrojados al mercado por los consorcios industriales y comerciales. Más que una necesidad endógena y natural, la fiebre consumista, la fiebre posesiva y consumista, le ha sido inculcada al hombre por lo que Vance Packard llamaba los *hidden persuaders,* pero que, lejos de operar en la sombra, invaden a todas horas y a plena luz el espacio público. Para vivir medianamente bien no basta hoy con ser libre, gozar de buena salud y disponer de un empleo para cubrir las necesidades básicas de la existencia, sino que incluye la posesión de los objetos materiales que el sistema considera como imprescindibles. Y como estos objetos tienen un precio determinado, el dinero se convierte automáticamente en la preocupación u obsesión fundamental del hombre. Como señalaba Alejandro Herzen ya a mediados del siglo XIX: «De facto, el hombre se ha convertido en un accesorio de la propiedad y la vida queda reducida a la lucha por el dinero» [10].

El poder del dinero es hoy la expresión más alta de todas las formas de poder y de éxito. Lo que se autocalifica pomposamente de democracia no es en realidad otra cosa que la plutocracia, catalogada por Platón como el más infausto de todos los modelos de gobierno. Los templos están cada vez más vacíos y menos frecuentados, pero las ventanillas de los bancos trabajan sin cesar. Lo único que desde la marcha triunfal del *american way of life* por todo el orbe hemos hecho es danzar ininterrumpidamente en torno al becerro de oro y postrarnos con creciente devoción ante Mammón.

Naturalmente, apenas nadie se pregunta cómo se amasan las fortunas ni denuncia que la cuna de todas de ellas es la injusticia social y la falta de escrúpulos morales.

La suplantación de la personalidad

El capitalismo ha dispuesto siempre de medios suficientes para condicionar psicológicamente al hombre, pero los instrumentos de persuasión con que cuenta hoy gracias al progreso de las técnicas de comunicación son prácticamente ilimitados. Eso ha permitido al capitalismo tardío montar el sistema de domesticación mental más grande y perfecto de la historia. Vance Packard, que ha estudiado a fondo las técnicas persuasivas del capitalismo maduro, escribía en uno de sus más conocidos libros: «El uso del psicoanálisis de masas para organizar campañas de persuasión se ha convertido en la base de una industria de muchos millones de dólares. Profesionales de la persuasión han recurrido a esta técnica con el objeto de vender más eficazmente sus mercancías, trátese de productos, ideas, actitudes, candidatos, metas o estados mentales»[11]. El objetivo central de este proceso de domesticación es el de aniquilar en el individuo todo aquello que pueda fomentar la autonomía subjetiva y poner en peligro el desenvolvimiento del dominio capitalista. Las campañas de persuasión sirven precisamente para encubrir por vía extrínseca las contradicciones y aporías intrínsecas del sistema.

La suplantación de la personalidad empieza en la escuela primaria y termina en las emisiones diarias de televisión. Hoy no existe

prácticamente ningún individuo que pueda sustraerse del todo a este proceso omnipresente de manipulación. Nietzsche había profetizado ya: «En la Europa democrática ha crecido enormemente la posibilidad de domesticar al hombre; la regla son individuos que aprenden y se adaptan fácilmente; el hombre-rebaño, dotado incluso de una gran inteligencia, está preparado» [12].

La sociedad actual está compuesta principalmente de individuos estándar, no solo, pero sobre todo, en las grandes urbes. La reducción de la existencia a normas y formas cada vez más estereotipadas impide el desarrollo de la singularidad específica de cada individuo. Acosado por todas partes por los parámetros establecidos por el sistema, el hombre se ve obligado, quiera o no quiera, a adaptarse a su entorno social y a oprimir en mayor o menor grado su propia identidad, sus preferencias y gustos naturales. Desde su más temprana edad, el individuo tiende a hacer suya la personalidad postiza que la sociedad le impone. Y esa camisa de fuerza la llevará toda su vida, aunque no sea consciente de ello y se imagine ser soberano de sí mismo. Carece de destino propio, es un número al lado de otros números como él. Con ello, la vida humana deja de ser elección para convertirse en subproducto de una planificación regida por fuerzas que no puede controlar ni contrarrestar.

Ser individuo diferenciado de los demás resulta en todo caso cada vez más difícil. O como Herbert Marcuse escribía al respecto: «El individuo, en el sentido pleno y clásico de la palabra, como auténtico yo, parece hoy solo posible en contra de la sociedad, en conflicto esencial con los valores y normas establecidos» [13]. Pero dado que no toda persona posee la lucidez y la fuerza de voluntad para enfrentarse al mundo artificial que le rodea, acaba por resignarse y convertirse en el dócil animal-rebaño engendrado por el capitalismo avanzado.

Suplantar la identidad natural del hombre por un modelo sociológico construido sin su consentimiento y en contra de sus raíces antropológicas equivale a desintegrarle, a arrebatarle su dimensión personal y a deformar o aniquilar la esencia de su ser. Acorralado por una facticidad cada vez más poderosa y avasalladora, el individuo medio acaba por sucumbir a la resignación y renunciar a la

autoafirmación como sujeto independiente y diferenciado de los demás. La línea divisoria que la filosofía clásica ha establecido siempre entre objeto y sujeto se difumina cada vez más, de manera que el hombre acaba por ser anulado totalmente por el gigantesco Moloc del sistema. El hombre ha dejado por ello de tener un destino personal y propio y pasar a desempeñar el triste papel de comparsa que la sociedad le prescribe, un papel que por su carácter banal y anodino es canjeable en todo momento y puede ser asumido sin grandes dificultades por cualquier otro individuo. La pérdida de la propia personalidad conduce al surgimiento de una sociedad impersonal y masificada en la que el hombre queda degradado a objeto de cambio. O como escribieron Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración:* «Cada uno es solo en la medida en que puede sustituir a otros como función; en cuanto individuo es lo absolutamente reemplazable, la pura nada» [14].

Marginación del dolor

Uno de los rasgos centrales del sistema es el de marginar, silenciar o relativizar el mismo dolor generado por él. A su estrategia instrumental pertenece, en lugar preeminente, difundir una imagen sublimada de su verdadera identidad y persuadir a la gente de que representa el mejor de los mundos posibles. Es decir, convierte la teodicea de Leibniz en un paraíso capitalista. De ahí que, con ayuda del discurso político y las tribunas mediáticas, propague el optimismo, la autosatisfacción, el aturdimiento y el hedonismo en permanencia.

Los estrategas del sistema son los primeros en saber que personas tristes y abrumadas por sus problemas no son precisamente los consumidores ideales. De ahí la necesidad de insuflarles ánimo y persuadirles de que el dolor personal no es motivo suficiente para dejar de disfrutar del amplio repertorio de mercancías arrojadas al mercado por los consorcios industriales. La tarea asignada a las agencias de publicidad y a los expertos de *marketing* es la de erradicar la conciencia de sufrimiento y ensalzar todo lo que pueda

contribuir a un incremento del tráfico comercial. También en este aspecto el sistema demuestra su falta de pudor y de principios morales. El desventurado tiene que soportar no solo su propio dolor, sino que encima se ve obligado, *nolens volens,* a presenciar la euforia consumista reinante a su alrededor.

En una sociedad dominada por la idea fija de que lo único importante es comprar y vender, el dolor se convierte inevitablemente en un estorbo, razón suficiente para silenciarlo y dejarlo abandonado en un rincón. Lo único que el sistema quiere son semblantes sonrientes y satisfechos, testimonio óptico de que la demanda de bienes materiales va por buen camino. El solo hecho de que el capitalismo avanzado hoy vigente decrete la marginación del sufrimiento por considerarlo dañino a sus intereses demuestra que no conoce otra motivación que la del principio de lucro, raíz de su carácter frío, cínico e inhumano.

Lo bueno, lo bello y lo verdadero

La burguesía no ha intentado solo apartar al hombre de todo ideal superior y de toda vida merecedora de este nombre, sino que a la vez ha destruido sistemáticamente la belleza, razones por las cuales el reino de la máquina y el dinero ha acabado por convertirse en la negación absoluta de lo que los antiguos llamaban lo bueno, lo bello y lo verdadero. Estos valores eran considerados por el pensamiento griego clásico como categorías confluyentes formando una unidad o síntesis indivisible. Lo estético ha sido despojado hoy de su connotación ética y erigido como una categoría singular que se basta a sí misma.

Uno de los rasgos distintivos de la sociedad tardocapitalista es su fealdad intrínseca, resultado inevitable de un modelo de civilización que no tiene ojos más que para lo utilitario e instrumental y ha olvidado lo que Albert Camus recordaba en sus *Carnets:* «Ningún pueblo puede vivir al margen de la belleza»[15]. Las ciudades han perdido su carácter residencial para convertirse en centros de venta y circulación, en una Babel caótica de almacenes y garajes, de

mercados y bazares. Los jardines del siglo XXI son las superficies de aparcamiento. El arte griego nos ha dejado la Acrópolis o el Partenón; la Edad Media, las catedrales góticas, pero nuestra época no ha sabido más que engendrar los monstruosos rascacielos y edificios construidos según los cánones de Mies van der Rohe, Le Courbuisier, Niemayer, Gropius y otros pioneros del funcionalismo, el utilitarismo y el sistema *Baukasten*. Todo lo que no sirve a la rentabilidad económica es mutilado o aniquilado, empezando por los árboles.

Esta mercantilización del espacio vital penetra en los intersticios de la subjetividad del hombre. La morada humana, lejos de ser algo extrínseco y separado del hombre, forma parte de su personalidad, constituye la proyección hacia fuera de nuestro mundo interior. La destrucción de la morada humana significa por ello la destrucción del hombre mismo, la destrucción de su psique, de su sistema nervioso y de su sensibilidad ética y estética. Vivimos un ciclo histórico carente de verdadera belleza, y ello tanto en el plano moral-espiritual como físico. ¿Cómo no apercibirse del nexo causal existente entre la fealdad del alma contemporánea y la fealdad de las urbes construidas por la civilización industrial? Se cumple lo que Max Horkheimer había previsto desde 1940: «Es evidente que, a despecho de los progresos de la ciencia y la industria, el hombre puede empobrecer tanto a nivel material como emocional y espiritual» [16].

El individuo de la sociedad de consumo es un ejemplar humano que se ha acostumbrado a vivir sin poesía, un fenómeno que Simone Weil detectó ya con su lucidez habitual a principios de la década de los cuarenta: «Hoy se podría creer que la raza blanca ha perdido casi totalmente la sensibilidad por la belleza del mundo y que su propósito es la de hacerla desaparecer de todos los continentes a donde llevó sus armas, su comercio y su religión» [17]. Ya nadie escribe versos ni sale de noche para contemplar las estrellas del firmamento la luz de la luna. El paisaje habitual de nuestros ojos es la pantalla del televisor o del ordenador. El grado de autoalienación y embrutecimiento ha llegado a tal extremo que ni siquiera se da cuenta de ello. Más todavía, cree que, para ser feliz, no se necesita la experiencia espiritual, que para el hombre antiguo formaba parte

irrenunciable de su ansia de plenitud. O para decirlo en los términos de Fénelon: «La poesía ha dado al mundo sus primeras leyes. Es ella la que ha dulcificado a los hombres feroces y salvajes, la que les ha civilizado, la que les ha enseñado a valerse de la razón y a cultivar la virtud y la que ha creado las bellas artes»[18]. El positivismo triunfante ha conducido a un proceso de pragmatización en el que lo único que cuenta es la estricta facticidad. El resultado final de este reduccionismo axiológico es la eliminación de lo bello, bueno y verdadero como parte integrante del ser, un fenómeno que no por azar coincide en el espacio y el tiempo con el advenimiento de la burguesía como clase rectora de la sociedad.

La destotalización del hombre

El sistema ha procedido a una destotalización del hombre, a una ruptura de su unidad original consistente en fomentar sus instintos más prosaicos y vulgares y en asfixiar sus atributos más elevados. La consecuencia inevitable de este proceso de mutilación axiológica es la pérdida de la conciencia de sí. El hombre queda reducido a pura biología, deja de ser un ser humano en el sentido integral de la palabra; el *homme complet* a que aspiraba el Renacimiento ha sido destruido definitivamente por la ideología burguesa. «La naturaleza humana –consignaba Stuart Mill en un bello pasaje de su ensayo *On liberty*– no es una máquina que modelar según un patrón determinado y obligada a funcionar como se le prescribe, sino un árbol que necesita crecer y desarrollarse a sí mismo en todos los sentidos y de acuerdo con los impulsos internos que hacen de él un organismo vivo»[19].

Reducido a una dimensión parcial de su identidad, el hombre es convertido en un fragmento de sí mismo, lo que impide *ab ovo* un desarrollo equilibrado y armónico de su personalidad. Esta mutilación antropológica constituye la base y punto de partida del proceso represivo a que el individuo está sometido por parte de la sociedad contemporánea en edad ya temprana. Explica, entre otras cosas, la similitud de carácter y de costumbres entre unos individuos

y otros, y el número cada vez más reducido de personas con una identidad verdaderamente genuina y singular. La estandarización no se limita a la fabricación de mercancías, sino que se ha extendido al ámbito humano.

El desarrollo de la sociedad industrial y posindustrial ha puesto fin a todos los sueños humanistas y emancipatorios surgidos desde el Renacimiento y la Ilustración, aniquilando sin piedad sus enseñanzas y fomentado un tipo de individuo liso y vacío por dentro. La reducción de la existencia humana a un monótono ritual de opciones y modos de conducta estandarizados ha castrado al hombre para pensar y obrar partiendo de su naturaleza originaria. La sociedad de consumo se opone a toda concepción del mundo basada en la autonomía subjetiva del hombre y solo tolera modos de ser que no contradigan las exigencias estructurales y funcionales del sistema. La presión constante de la realidad objetiva convierte al hombre en un robot indefenso, le obliga a la capitulación interna y al abandono de sus posibilidades integrales de autorrealización.

Este fenómeno sociológico abarca a la totalidad de la población, no está limitado a una clase o sector social determinados. De ahí que no podamos dejar de preguntarnos: ¿adónde se dirige realmente esta época ebria de codicia material, de afán hedonista y de eficacia técnica? Me temo que lo único que le interesa es pasarlo bien y seguir gozando como sea de las recompensas de quita y pon que le ofrece el reino de Mammón en que se ha instalado desde hace tiempo. Preguntas de más altura son poco frecuentes y, cuando surgen, suelen ser acogidas con indiferencia o incluso con abierta mofa.

6
Manipulación de las necesidades

La esfera material

Uno de los rasgos fundamentales que caracterizan a las minorías y organizaciones a la cabeza de la sociedad competitiva es la de manipular las necesidades naturales del hombre y someterlas a sus intereses privados. Este proceso de manipulación tiene lugar tanto a escala material como moral, espiritual y cultural, y se inicia ya en la fase preparatoria de los planes de producción. Y la primera ley de este proceso de planificación es la de fabricar no los productos y bienes destinados a satisfacer las necesidades elementales e irrenunciables de la criatura humana, sino los que posibiliten y aseguren la reproducción y multiplicación del capital. Esa inversión de las prioridades, dictada exclusivamente por el espíritu de lucro, explica que la misma era histórica que se ufana sin cesar de su altísimo nivel técnico, científico y productivo no esté en condiciones de dar de comer a una parte creciente de la población mundial, como demuestran las 70.000 personas que mueren diariamente de hambre.

La tan cacareada «sociedad del bienestar» o «sociedad de la abundancia» se ha convertido desde hace tiempo y a la vez para miles de millones de habitantes del globo en una sociedad de la escasez y la penuria. El mercado está ciertamente cada vez más lleno de artículos de toda clase, pero solo son accesibles a los estratos de población con la suficiente capacidad adquisitiva. La multiplicación bíblica de los panes y los peces se ha convertido en la multiplicación del hambre y la miseria.

La producción capitalista está dictada exclusivamente por la ley de la ganancia y no por las necesidades concretas del hombre. Lo que se fabrica es medido no por su valor intrínseco, sino por su valor comercial. André Gorz: «La búsqueda del provecho máximo es la primera exigencia del capital, y el aumento del valor de uso no es

más que un subproducto de esta búsqueda»[1]. A la hora de elaborar sus programas de producción y de comercio, el capitalista no se pregunta cuáles son los sectores sociales que pueden necesitar estos o aquellos productos, sino cuáles son los sectores que disponen de la suficiente capacidad adquisitiva para comprarlos. De ahí que la producción esté destinada fundamentalmente a los estratos de población dotados de un mínimo de holgura material y se desentienda de las zonas pobres y marginadas. El capital no se dirige allí donde reside el mayor número de gente pobre, sino a las metrópolis privilegiadas donde se halla concentrado el dinero. Los parias y necesitados no interesan al capital, porque son masas con las que no se pueden hacer grandes negocios. Las operaciones de cálculo y las estadísticas capitalistas no abarcan a toda la población del planeta, sino únicamente a los sectores con la suficiente capacidad adquisitiva. El que no tiene nada no existe, es borrado de la lista y convertido en un inexistente, y es esa lógica lo que explica que la población desnutrida y miserable del orbe sea para los capitalistas una abstracción ajena a sus especulaciones financieras y mercantiles.

La producción capitalista es inmoral por partida doble: porque no abarca cuantitativamente a toda la población mundial y porque está dedicada en gran parte a cubrir necesidades artificiales creadas con ayuda de la publicidad y otras formas de manipulación, una estrategia que Marx captó perfectamente: «A través de la producción es creado no solo el contenido del consumo, sino el tipo de consumo; no solo objetiva, sino también subjetivamente. La producción, en fin, crea al consumidor»[2].

Pero el capitalismo es también inmoral por su carácter esencialmente parasitario. Ya a principios de la década de los cincuenta, el sociólogo Hendrik de Man constataba que «desde hace por lo menos una generación, las funciones parasitarias juegan un papel cada vez más importante en la vida económica»[3]. Proudhon fue el primer economista y teórico social que supo intuir la importancia que iba tener en la economía capitalista lo que él llamaba «la casta de los improductivos», una casta que desde entonces no ha dejado de crecer y multiplicarse. En las últimas décadas ha crecido no solo el abismo entre ricos y pobres, sino el

número de personas cuya única actividad consiste en poner la mano y recoger los frutos de los sectores productivos de la economía. El primer signo del parasitismo reinante es el porcentaje desmesurado de ingresos que las élites al frente del metabolismo económico se adjudican a sí mismas, mientras que, a la inversa, disminuyen constantemente los salarios y la capacidad adquisitiva de la población realmente trabajadora. En líneas generales puede decirse que las sumas que se embolsan los grandes ejecutivos de la industria, el comercio y la banca son centenares de veces superiores al sueldo que perciben un obrero o empleado medio. Y ello es así no solo en las épocas de vacas gordas, sino también en fases de recesión como la que está viviendo ahora la economía mundial.

Los bienes inmateriales

El proceso de manipulación practicado por las minorías rectoras de la sociedad no se limita a la esfera material, sino que incluye también la esfera de los bienes inmateriales, una tarea que corre a cargo de los medios de comunicación de masas, la industria de la cultura, la publicidad y el *show business*. También aquí se trata de subordinar los intereses inmateriales del hombre a los intereses particulares del sistema.

Se ha hablado hasta la saciedad de la «sociedad del bienestar», pero silenciando que a un bienestar digno de este nombre pertenecen intrínsecamente valores inmateriales que nada tienen que ver con el dinero y la holgura material. Estos valores ciertamente no pueden contabilizarse ni figurar en balances y estadísticas, pero no por ello dejan de jugar un papel primordial en la vida personal y colectiva. «La riqueza no se compone solo de números», nos dice significativamente Goethe por boca del protagonista de su novela pedagógica *Guillermo Meister*.

La cultura está hoy en manos del *business;* esperar otra cosa sería ignorar las leyes más elementales del capital. Como anticiparon Marx y Engels en una de sus primeras obras en común: «La clase que dispone de los medios de producción material dispone también de los

medios de producción intelectual»[4]. A su estrategia pertenece promover todo lo que favorezca la multiplicación de la plusvalía y asfixiar todo lo que dificulte este designio. Lo que cuenta es el éxito cuantitativo, no la calidad. De ahí que la cultura se haya convertido en una forma más del consumo y del entretenimiento. El sentido genuino y original de la cultura es el de fomentar los valores excelsos y capacitar al hombre para vivir en común y en paz con sus semejantes; hoy conduce a la enajenación y evasión de la realidad. Hablar de cultura allí donde la pedagogía, la educación, la literatura, el arte y el sistema de noticias están directa o indirectamente en manos de los grupos de presión capitalistas y de sus numerosos *lobbies* es una contradicción en los términos, como ha señalado el teólogo italiano Giulio Girardi: «La cultura dominante es una mentira sistemática para garantizar la tranquilidad de los ricos y la resignación de los pobres»[5]. Una de las consecuencias más nefastas del dominio capitalista ha sido la destrucción de la cultura obrera surgida en el siglo XIX como respuesta y alternativa a la cosmovisión burguesa.

En el curso del siglo XIX y primeros decenios del XX, el proletariado europeo y el de otros continentes funda cooperativas, sindicatos, cajas de solidaridad, ateneos, centros de enseñanza y otras organizaciones destinadas a autoeducarse, vertebrar sus esfuerzos y deliberar sobre la manera más idónea de luchar por una sociedad basada en la equidad, la justicia y el apoyo mutuo. De igual modo que los antiguos griegos se reunían en el ágora para solventar sus problemas, los obreros acudían los domingos o terminada la jornada de trabajo de los días laborables a sus locales o a la plaza pública para deliberar y discutir con sus compañeros. O como me contaba el socialista Santiago Garcés en México a principios de la década de los setenta, en los días festivos los obreros madrileños acudían a los Jardines de Sabatini con el solo objeto de cambiar impresiones con los demás, lo que conseguían interpelándose mutuamente con la fórmula generalizada de: «¿Quieres controversia?». De todo esto queda muy poco. A pesar de que el asalariado de hoy dispone de más horas de asueto que el de antaño, ha perdido el hábito de reunirse con sus compañeros de clase. La nota dominante de su existencia es

la misma que la de los estratos altos y medios de población: el culto a la *privacy*. Las horas libres de que dispone las dedica a la familia, a recorrer supermercados y a sentarse ante el televisor u ordenador.

La cultura obrera ha desaparecido, porque los ideales de que se nutría –nobles ideales– han sido combatidos sistemáticamente por los administradores del poder. A este objetivo pertenece en lugar destacado la lucha contra el espíritu crítico y el fomento de la identificación con los principios de la ideología dominante, que no son otros que el fetichismo consumista, el hedonismo a ras del suelo, las diversiones de baja estofa y demás pseudovalores propagados por lo que Vance Packard llamaba *hidden persuaders.* También en este aspecto tan importante para un desarrollo racional y armónico del hombre lo que se cultiva y propaga no es lo que pueda contribuir a la consecución de esta meta, sino precisamente lo que a priori lo impide. De ahí que la cultura dominante se rija también por la ley mercantil del mayor número. El capitalismo no explota al trabajador solo materialmente; lo explota también espiritual e intelectualmente al impedir un desarrollo armónico de su personalidad, lo que consigue inculcándole una serie de hábitos de conducta de tipo esencialmente negativo, desde el egoísmo al afán posesivo.

El alto capitalismo ha reducido a la impotencia no solo a las clases trabajadoras, sino también a la *intelligentsia,* no casualmente dos fuerzas que en el siglo XIX fueron a menudo aliadas. Su puesto ha sido ocupado por los medios de comunicación y las agencias de publicidad. De ahí que en vez de voces ejemplares tengamos el discurso monocorde de los gacetilleros que corean servilmente las consignas de los administradores del poder. Carecemos del testimonio crítico del intelectual independiente que en épocas menos embrutecidas que la nuestra salían a la palestra pública para denunciar la injusticia y la mentira. Lo que predomina son los escritores y profesores que no piensan más que en hacer carrera, figurar en las listas de los *bestsellers,* acumular premios literarios y otros trofeos y honores de relumbrón. No cabe duda de que siguen existiendo hombres de letras entregados a la noble tarea de pensar y servir desinteresadamente a la verdad, pero se han convertido voluntariamente o a la fuerza en exiliados de la sociedad; de otra

manera no se explica su silencio. En la época de entreguerras, Julien Benda escribió un libro titulado *La traición de los clérigos;* hoy podríamos hablar de su enmudecimiento.

La única cultura digna de este nombre es la que parte de normas éticas; sin ellas, la simple acumulación de conocimientos corre siempre el riesgo de degenerar en teorías falsas y contrarias a la verdadera cultura. Los primeros que han falsificado la esencia y el significado de la cultura han sido a menudo sus propios representantes oficiales y formales. ¿Qué tiranos o déspotas han carecido de apologetas y aduladores intelectuales?

La complicidad de las clases políticas

La manipulación sistemática de las necesidades naturales del hombre parte esencialmente del gran capital en sus diversas ramificaciones, pero es coreada activa o pasivamente por instancias y fuerzas que en principio no tienen nada que ver con el mundo del negocio y de los dividendos. Me refiero a las clases políticas que desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial han gobernado en los países occidentales de forma alternativa y que en esencia han sido los partidos conservadores, liberales y cristianodemócratas, de un lado, y los partidos socialistas o socialdemócratas, del otro.

Con respecto a los primeros no cabe decir otra cosa que han estado al servicio abierto del gran capital financiero, industrial y comercial, sin importarles lo más mínimo que ello haya sido a costa de las clases trabajadoras y demás sectores humildes de población. Fruto de esa innoble actitud ha sido la creciente desigualdad entre las clases sociales, el enriquecimiento de los más ricos y el empobrecimiento de los pobres. Particularmente indignante es que esa injusticia distributiva haya sido practicada por partidos que se llaman cristianos, como ocurre en Alemania con el Partido Cristianodemócrata al que pertenece la señora Merkel, hija de un pastor protestante, al servicio absoluto del capitalismo desregulado e inmisericorde practicado por la plutocracia de su país y encarnación paradigmática de la frialdad burguesa.

Pero tampoco los partidos que siguen enarbolando la bandera de la izquierda tienen motivos para estar orgullosos de sí mismos, pues, a pesar de la influencia que han ejercido en muchos países, no han tomado ninguna medida sustancial para frenar los efectos desastrosos de la economía capitalista y poner en pie un modelo de vida más humano y más acorde con las verdaderas necesidades del hombre. Su motivación central ha consistido en tener éxito y en ganar elecciones. Lo que Perry Anderson –él mismo socialista– escribía hace años es hoy todavía más actual que entonces: «El balance de sesenta años de socialdemocracia no puede ser más pobre. No solo no ha implantado el socialismo en ninguna parte, sino que no ha introducido ningún cambio estructural importante en las sociedades donde ha operado. Es profundamente significativo que el único gran pensador reformista de este siglo, cuyo sistema de ideas ha cambiado por completo la sociedad occidental, fuera un liberal y no un socialdemócrata: Keynes» [6].

La izquierda formal ha asumido la estrategia capitalista del consumismo como clave de la felicidad y contribuido con ello a la autoalienación del hombre, y no a su emancipación de la ideología burguesa. Para ellos ha existido solo el *homo oeconomicus,* inventado por la burguesía, y no el *homo humanus,* fundado por la cultura clásica como el ideal que seguir. De ahí que no hayan dado un solo paso para fomentar el espíritu crítico del ciudadano y promovido, al contrario, el conformismo, en primer lugar para no arriesgarse a que el electorado detecte su mediocridad, su falsedad y su falta de escrúpulos morales.

Limitarse a potenciar los ingresos del asalariado para que pueda consumir más sin potenciar al mismo tiempo sus derechos en el ámbito de la producción no responde a una política socialista, sino capitalista. Es oportuno recordar en este contexto que el 1 de enero de 1914, Henry Ford tomó la decisión de establecer para los obreros de su factoría la jornada de nueve horas y un jornal de cinco dólares diarios, lo que significaba un aumento de dos veces y media con respecto a la retribución salarial anterior. Y el motivo de su decisión fue el de fomentar el consumo de masas y no el de emancipar a los trabajadores de su condición de asalariados. La política practicada

por los partidos socialdemócratas y socialistas desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta hoy, además de haber dejado intactas las estructuras del capitalismo, no ha sabido ofrecer a las clases trabajadoras una nueva concepción del hombre, un nuevo sistema de valores y un nuevo estilo de vida. A lo único a que ha aspirado es a que la gallina de los huevos de oro del capitalismo sea en parte asequible también a las capas modestas de población. En conjunto, la historia de la socialdemocracia y el socialismo europeos del último medio siglo largo es la triste historia de un proceso ininterrumpido de oportunismo al que pertenece en primer lugar la renuncia a la lucha de clases y su sustitución por la llamada *partnership* o colegialidad entre obreros y patronos.

El reino de lo banal

El resultado final de la manipulación axiológica practicada por el sistema ha sido la entronización del reino de lo banal como máxima expresión de una vida colmada. Con ello ha conseguido erradicar todos los valores superiores que puedan dar un sentido profundo a la vida humana y sustituirlos por sucedáneos anodinos y vulgares que no tienen otra finalidad que la de reducir al hombre a la categoría de simio amaestrado bailando al son de los eslóganes difundidos por la publicidad, la moda y la industria del espectáculo. La banalidad ambiente es el producto inevitable y lógico de una sociedad que no conoce otros valores que el utilitarismo, el culto a Mammón y el hedonismo, que, incapaz de comprender la belleza de los valores espirituales, instiga al hombre continuamente para que se aleje de todo lo realmente profundo y se entregue a formas de vida anodinas y carentes de sentido. Es así como se va forjando la muerte del hombre interior y la desaparición de la cultura contemplativa, fuente de la autoconciencia y el espíritu crítico.

No necesito subrayar que esta estrategia sirve únicamente para aturdir al hombre y desviarle por un momento de sus problemas y cuitas, no para hacerle feliz. Eso explica que la misma sociedad que cultiva lo que Kierkegaard llamaba «el vals del momento» sea la

misma que genera traumas psíquicos, disfunciones neurovegetativas y suicidios en masa, y que ha convertido el descontento y la insatisfacción en fenómenos cada vez más generalizados, como veremos pormenorizadamente en uno de los próximos capítulos.

La manifestación más genuina de este fenómeno histórico es el *american way of life,* que significa el triunfo de la vulgaridad, el mal gusto y la incultura a nivel planetario. La ideología capitalista del egoísmo y del *money-making* ha adquirido en América sus formas más primitivas y brutales. La civilización yanqui, que pretende encarnar la cúspide del progreso humano, representa en realidad el cenit del encanallamiento en todos los niveles de la vida individual y colectiva. La expresión más acabada de esta transmutación de todos los valores son los canales de televisión, en los que día tras día, hora tras hora, se exhiben docenas de programas exaltando impúdicamente la violencia, el crimen, la fuerza bruta y otras taras morales destinadas a embrutecer definitivamente al hombre y convertirle en un guiñapo irracional y estúpido. Erwin Chargaff, un científico y pensador judeo-austríaco que ha residido la mayor parte de su vida en Nueva York, escribía sobre sus habitantes: «Cuando dirijo la mirada a los semblantes inexpresivos de mi entorno puedo colegir que de lo único que son capaces es de gozar de un serial de televisión»[7]. La facilidad con que el modelo estadounidense de vida ha podido extenderse a todas las áreas del planeta explica una vez más la proclividad del animal-rebaño creado por la sociedad de masas para imitar todo lo deleznable y bajo.

Uno de los objetivos centrales de la apología de la banalidad es la de cloroformizar la conciencia crítica del ciudadano y convertirle en un ser dócil e inclinado a no poder en duda el discurso de los estratos dominantes. El reino de lo banal es el mejor *modus operandi* para seguir mandando y gobernando cómodamente y sin temor a la ira de las masas. No tolera ninguna forma de autodeterminación, y de ahí que su meta sea la de someter al hombre al yugo de su proceso de dominio y convertirle en sujeto pasivo de su dinámica invasora. Es también el procedimiento más eficaz para que la gente no caiga en la idea de pensar por su propia cuenta, que ha sido siempre la raíz de las revoluciones y los levantamientos populares. Ese riesgo se evita

convirtiendo al hombre en prisionero permanente de las diversiones y pasatiempos que le ofrece a todas horas el reino de lo banal: la ración diaria de televisión o de ordenador en el recinto familiar, los partidos de fútbol, las carreras de coches y otras competiciones deportivas, las discotecas, el botellón, los festivales de música rock y las drogas para la juventud y los chismorreos y dimes y diretes difundidos por los medios de comunicación sobre los escándalos y sensacionalismos de la vida privada o pública de la gente famosa y de moda. Ni que decir tiene que la vida de las clases pudientes es también o incluso más banal que la de los estratos humildes de población, aunque la banalidad esté compuesta en este caso de banquetes, reuniones de negocios y fiestas en salones fastuosos y hoteles de lujo.

Esta nueva versión del *panem et circenses* romano es, en esencia, el instrumento utilizado por el capitalismo tardío para tener a la gente contenta y hacerle olvidar que detrás de esta fachada refulgente se esconden las tinieblas de un mundo basado en la explotación del hombre por el hombre, en la voluntad de poder, en la guerra de todos contra todos, en el más despiadado *struggle for life,* en la caza del éxito y en el desprecio abierto o encubierto a las víctimas de este tenebroso estado de cosas. Cuanto más ruidosos son los gritos de júbilo que se oyen los fines de semana en el reino banal de las metrópolis de Occidente, más silencioso es el llanto de los millones y millones de condenados y parias de la tierra que padecen hambre y sed de justicia.

Heteronomía y autoalienación

Por las razones que acabamos de exponer, el hombre vive hoy por debajo de sus posibilidades antropológicas y existenciales. La influencia nociva que el discurso ideológico imperante ejerce sobre él le aleja cada vez más de una autorrealización basada en una tabla superior de valores y conduce a la destrucción de su autoconciencia. De ahí que la autonomía formal de que goza como individuo y como ciudadano se haya convertido esencialmente en heteronomía y autoalienación.

Lo que él considera como su propia identidad es en realidad la identidad postiza que el sistema le ha inculcado. El hombre deja de ser sujeto soberano para convertirse en objeto de las instancias externas que determinan sus condiciones de vida y de trabajo, un proceso de desubjetivización que por regla general escapa a su conciencia alienada. Todo el proceso de manipulación mental y emocional a que está sometido el individuo de la sociedad de consumo arranca de esta objetualización de la persona. La paradoja no puede ser más sorprendente: la era que pasa por ser la era del hiperindividualismo por antonomasia es, en realidad, la era de la despersonalización, masificación y estandarización del individuo.

La manipulación y destrucción de la persona como ente libre y autónomo se inicia ya con los métodos y programas didácticos utilizados en los centros de enseñanza, cuyo móvil básico es el de formar individuos dispuestos a considerar como irreversibles los valores establecidos. La *paideia* o sistema de educación nacido en la antigua Grecia perseguía dos fines fundamentales: dotar al alumno de determinados conocimientos prácticos y técnicos y educarle humana y moralmente. La enseñanza vigente en la sociedad neoliberal-tardocapitalista ha suprimido la dimensión ética que toda pedagogía digna de este nombre debe poseer y se limita a aplicar el sistema de enseñanza impuesto por los grupos de presión. Se enseña no lo que pueda contribuir a la sensibilización humana, moral y espiritual del estudiante, sino lo que conviene a los intereses del gran capital y los políticos a su servicio.

7
La sociedad represiva

Violencia estructural

En contra de lo que proclama sin cesar el discurso autoapologético del sistema, la sociedad tardocapitalista no es en primer lugar una sociedad permisiva, sino una sociedad represiva. Y si es permisiva lo es ante todo en sentido negativo, esto es, porque permite y considera como legales todos los procedimientos utilizados por los estratos hegemónicos de la sociedad para esquilmar, esclavizar y humillar a los demás sectores de población, especialmente a los más humildes. Su permisividad es en este aspecto prácticamente ilimitada, de manera que lo que ellos glorifican como un bien general se revela en última instancia como una praxis nociva para el conjunto de la sociedad.

Existe represión no solo en las dictaduras y regímenes totalitarios, sino también en toda sociedad basada en la injusticia y la desigualdad social. Falta de libertad garantizada por las leyes constitucionales es sin duda la forma clásica y más dura de la represión, pero la falta de trabajo, de pan y de cobijo son también formas de la represión. Y este tipo de represión es el que más abunda y se practica en las democracias occidentales, y que por su carácter permanente y reiterativo merece el calificativo de violencia estructural, que el teólogo y mártir Ignacio Ellacuría definía, con plena razón, como «raíz y principio de todas las demás violencias sociales» [1].

Tenemos una idea simplista de lo que es la violencia; de ahí que tendamos a interpretarla como un acto de fuerza física y pasemos por alto que puede adquirir las más distintas formas, también en el ámbito político. El totalitarismo, lejos de circunscribirse al nazifascismo y al comunismo de cuño soviético –como pensaba Hannah Arendt–, puede germinar también en regímenes formalmente

democráticos, como señalaron en su tiempo los representantes de la Teoría Crítica de Frankfurt y también Peter Weiss o Pier Paolo Pasolini. O como escribía Herbert Marcuse: «El totalitarismo no se limita solamente al hecho de ser una forma de gobierno o de partido; procede sobre todo de un sistema específico de producción y distribución perfectamente compatible con un "pluralismo de partidos", con periódicos, con la "separación de poderes"»[2]. En la misma línea crítica, el filósofo W. Würger-Donitza ha denominado a la variante «democrática» del totalitarismo «totalitarismo cultural», «que no es solo perfectamente compatible con las condiciones de la democracia parlamentaria de masas, sino que las presupone»[3]. Lo propiamente represivo consiste en despojar al hombre de su derecho a obrar de acuerdo con sus inclinaciones y necesidades y obligarle, por medio de mecanismos estructurales irreversibles, a aceptar un modelo de existencia ajeno o contrario a su voluntad. Es, en efecto, represivo convertir al hombre en objeto de un sistema económico cuya única motivación es el afán de lucro.

El enjuiciamiento reduccionista de lo que representa la represión nos impide reconocer el carácter esencialmente represivo del ciclo histórico que estamos viviendo, caracterizado, en una de sus manifestaciones más genuinas, por el implacable *diktat* ejercido por la plutocracia reinante sobre el conjunto de la sociedad. A diferencia de la violencia bélica o física, se trata de un modelo de agresividad que daña al hombre sin herirle o eliminarle somáticamente. Su modo de destrucción es mediata y a largo plazo; no lo mata con un tiro de pistola o una bomba, sino que lo destruye privándole de los medios de subsistencia. Se explica que la politóloga Viviane Forrester publicara hace algunos años un libro con el significativo título de *El horror económico*. Y, dado que este acto de fuerza ha pasado a ser un fenómeno cada vez más generalizado, es perfectamente lícito calificar nuestra época como una época tanática, como tendremos ocasión de verificar pormenorizadamente en uno de los próximos capítulos.

El tipo de agresión más común es hoy la agresión indirecta ejercida a través del dominio económico, financiero y tecnológico. Según la justa definición de Peter Weiss, «democracia significa

influencia creciente de todos los ciudadanos en la vida económica»[4]. En las democracias hoy reinantes ocurre exactamente lo contrario, especialmente desde la entrada en funciones del capitalismo desregulado y salvaje recomendado por la Chicago School of Economics. La plutocracia internacional ha perfeccionado sus métodos de dominio en tal grado que hoy está en condiciones de oprimir y explotar a mansalva a miles de millones de seres humanos sin necesidad de disparar un solo tiro, como en los tiempos de Cecil Rhodes y el colonialismo clásico; su base es hoy el intercambio económico desigual. Los esclavos ya no llevan cadenas, pero no por ello han dejado de ser esclavos; de la misma manera, los opresores ya no empuñan el látigo, pero no por ello han dejado de ser opresores.

A diferencia de los actos de fuerza de tipo tradicional, la violencia estructural ejercida hoy por el *big business* y sus numerosos lacayos políticos, técnicos y mediáticos, lejos der ser castigada por la ley, es justificada como una consecuencia inherente al sistema competitivo imperante en todo el planeta, también en países que, como la República china, tienen la desfachatez de llamarse comunistas. Lo que por inercia mental seguimos llamando reino de la libertad, democracia, Estado de derecho o sociedad civil no es, en su acepción más profunda, otra cosa que el reino de la fuerza.

La libertad burguesa

La libertad de que goza el hombre en los países capitalistas está lejos de corresponder a la idea que de ella tenían sus grandes apóstoles y defensores. Si los habitantes de esas zonas del globo dan generalmente por supuesto que viven en regímenes verdaderamente democráticos es porque la ideología dominante les ha hecho creer que la libertad consiste en elegir a los propios gobernantes, concepto reduccionista que permite pasar por alto la dimensión socioeconómica inherente a toda comunidad humana. Este reduccionismo ha sido una de las estratagemas utilizadas desde el primer momento por la burguesía para persuadir al ciudadano de que es un ser plenamente emancipado y hacerle olvidar que en otros aspectos esenciales sigue

estando encadenado a fuerzas y factores opuestos a sus derechos y a su voluntad, como ocurre en primer término con su condición de asalariado sujeto a leyes dictadas por el gran capital.

El sistema se jacta continuamente de la tolerancia reinante en la sociedad pluralista creada por él en el ámbito de las relaciones interétnicas, la religión, la sexualidad y los hábitos de vida en general, pero no pierde una sola palabra sobre la tolerancia de que gozan los ricos y privilegiados para enriquecerse a costa de los demás estratos de población. Como ha escrito la teóloga Dorothee Sölle, «bajo la bandera de la supuesta tolerancia se eleva en realidad a normalidad la supeditación de los débiles a los fuertes»[5]. Al pluralismo hoy vigente pertenecen las familias que son desposeídas y arrojadas de sus viviendas porque, condenadas al paro por los vaivenes del mercado, no están en condiciones de pagar las deudas contraídas con los bancos. Al mismo pluralismo pertenece en primer lugar la posibilidad de los empresarios de condenar a la población activa a unas condiciones laborales draconianas y con malas retribuciones, a la vez que los altos ejecutivos al frente de los consejos de dirección y administración de los grandes consorcios financieros, industriales y comerciales no tienen ningún reparo en multiplicar continuamente sus ingresos. Y a este paraíso pluralista pertenece por último la impudicia de casi todos los partidos políticos de no hacer nada sustancial para impedir estos abusos y de aprobar, por el contrario, en el Parlamento las leyes necesarias para que este tipo de pluralismo se desenvuelva libremente y a plena satisfacción del poder económico.

La libertad vigente en la sociedad de consumo es una libertad parcial e incompleta, ya que no incluye el derecho a contar con un puesto de trabajo seguro y poder llevar una vida a cubierto de la pobreza, el desamparo material y la marginación social. El mismo ciudadano que tiene la posibilidad de acudir a una urna para elegir al gobernante que le parezca es el mismo que corre el riesgo de convertirse en un muerto de hambre. La civilización que se jacta de haber introducido en la historia la libertad del hombre para elegir por su propia voluntad y sin impedimentos el curso de su vida es la misma que le impone la camisa de fuerza de sus estructuras

esencialmente inhumanas y represivas. Y, para no pocos de ellos, la existencia áurea que habían imaginado se convierte en una lóbrega y larga travesía compuesta de paro, empleos precarios, emigración forzosa e inseguridad ante un mañana siempre incierto y amenazante.

El sistema despierta continuamente ilusiones de felicidad, sabiendo de antemano que no van a cumplirse. Pero, no satisfecho con transmitir al ciudadano una imagen radiante de sí mismo, le exhorta a imitar su ejemplo y a pensar positivamente, a ser optimista y a tener confianza en el futuro. Estos cantos de sirena persiguen el objeto de sugerir al individuo que no tiene razón alguna para ser pesimista, y que si no lo consigue y acaba siendo presa de la decepción y la amargura es por su propia culpa, no por culpa del sistema. Aquí también nos movemos en el ámbito de la represión psicológica.

Represión interior

A la represión estructural sufrida por el hombre a nivel económico y político se une el creciente control que el Estado ejerce sobre la vida privada y pública del ciudadano con el objeto de neutralizar a priori toda posible acción de masas contra el orden vigente, lo que consigue, o bien negando por vía administrativa la autorización para organizar una manifestación de protesta, o bien movilizando un despliegue policial de fuerzas capaz de intimidar con su sola presencia a los grupos activistas: empleo masivo de tanquetas y vehículos blindados, alambradas, bloqueo de carreteras y vías de acceso, control de coches y detención preventiva de militantes. Cuando, a pesar de estas medidas disuasorias, los manifestantes logran romper el «cordón sanitario» de la policía, esta no vacila en recurrir a toda clase de procedimientos para contener y desarticular los actos de protesta: mangas de agua, bombas de gas, espráis químicos, balas de goma, perros, porras especiales y agresión física abierta. El perfeccionamiento del aparato represivo no persigue solo el objetivo inmediato de obstruir la resistencia callejera, sino también el objetivo mediato y a largo plazo de crear una psicosis de

inseguridad y miedo dentro de los sectores de población potencialmente inclinados a adoptar una actitud crítica frente al poder establecido. No contento con saquear y oprimir a las masas, el sistema les niega el derecho a protestar y defenderse. Y cuando estas, agotada su paciencia, deciden plantar cara públicamente a los responsables, la respuesta consiste en lanzar contra ellas su aparato represivo.

Junto al perfeccionamiento de las técnicas de represión de la resistencia pública, el Estado ha montado en el curso de los últimos decenios un inmenso sistema de control para espiar a los ciudadanos y grupos que por algún motivo llaman la atención de los órganos de seguridad. La introducción de la electrónica en el ámbito de la policía y los servicios secretos permite sistematizar al máximo el proceso de control y espionaje de los ciudadanos. Lo que Aldous Huxley y George Orwell anticiparon en sus novelas *Un mundo feliz* y *1984* ha dejado de ser literatura futurista para convertirse en una realidad cada vez más amenazante. Cuando lo considera oportuno, el Estado controla los movimientos de los ciudadanos, escucha los teléfonos, abre la correspondencia, detecta las conversaciones privadas, sigue todos nuestros pasos. Lo que tradicionalmente se había considerado como una de las conquistas centrales del Estado de derecho –la inviolabilidad de la esfera privada– es violada a diestro y siniestro por los sistemas de control surgidos de los ordenadores y bancos de datos. La policía y los servicios secretos han desarrollado hasta la perfección las técnicas de control electrónico oculto, no solo para vigilar a delincuentes y terroristas profesionales, sino a la totalidad de los ciudadanos. La electrónica ha hecho posible el control total e invisible que Franz Kafka describió en sus novelas.

Pero el Estado no se limita a controlar y espiar a sus ciudadanos, sino que extiende su labor fiscalizadora a los ciudadanos de otros países, una praxis indecente e intolerable practicada en primer lugar y de manera masiva por los Estados Unidos, como salió de nuevo a la luz a raíz de las declaraciones de Edward Snowden sobre las actividades de la Agencia Nacional de Seguridad de su país. No existe, pues, únicamente una globalización económica y financiera, sino también una globalización del espionaje electrónico.

Frialdad

Uno de los rasgos fundamentales del espíritu burgués es, sin duda, la frialdad o pobreza de sentimientos. La era burguesa de la historia representa, en aspectos esenciales, un regreso a la barbarie, pero no a una barbarie basada en la fuerza bruta y la violencia física, sino en la lógica fría e implacable de los números. Es significativo en este contexto que Adorno y Horkheimer asociaran el dominio de la burguesía con la «razón instrumental», y Ernst Bloch con «la ideología del cálculo». La frialdad burguesa se ha expandido a todos los ámbitos de las relaciones humanas y explica el carácter cada vez más impersonal de la agresividad reinante. Bien entendido: el burgués no es solo frío con el obrero que explota; lo es también con sus colegas y compañeros de clase.

La empresa histórica de la burguesía ha consistido en institucionalizar la frialdad como norma común de conducta; de ahí que haya rebasado el área burguesa donde se incubó para convertirse en un fenómeno sociológico general. Adorno escribía al respecto: «Quien se imagina estar libre de la frialdad burguesa no hace más que hacerse ilusiones sobre el mundo y sobre sí mismo. Sin esta frialdad nadie podría sobrevivir»[6]. Adorno estaba asistido por la razón: la frialdad generada por la burguesía pasaría con el tiempo a formar parte de la psique del individuo medio, incluidos los estratos y sectores sociales que no simpatizan con el credo burgués y se oponen a él, como la clase obrera o los sectores críticos de la *intelligentsia*. De la misma manera que la burguesía lograría con el tiempo imponer su propia cultura y su propia moral a una gran parte del proletariado, este acabaría asumiendo también la frialdad burguesa y el espíritu calculador emanado de ella, un fenómeno que se consuma definitivamente con el advenimiento y la consolidación de la sociedad de consumo.

Es altamente significativo que haya desaparecido casi completamente la cultura del cooperativismo y la ayuda mutua que floreció en el curso del siglo XIX y primer tercio del XX, y a la que

rendíamos honor en uno de nuestros viejos libros: «Detrás de las formas de organización y de lucha creadas por el proletariado yacía un repertorio de valores humanos, espirituales y sociales pisoteados por la burguesía: la idea del sacrificio, de la amistad, de la solidaridad, del destino común compartido, del ascetismo, de la pureza moral, del amor al prójimo y del afán de superación»[7]. Se comprende que Albert Camus, que tuvo todavía ocasión de conocer al tipo de obrero que acabamos de describir, escribiera en 1942 lleno de admiración por los obreros que trataba: «Son los únicos a cuyo lado me siento cómodo, que tengo ganas de conocer y "vivir". Son como yo»[8]. De todo eso queda muy poco. Los obreros se han dejado arrebatar la identidad que un día tuvieron para asumir la que el sistema les ha inculcado, lo que ha significado una gran pérdida para ellos mismos y para la humanidad en su conjunto.

El asalariado de hoy es, fuera de su lugar de trabajo, una mónada tan solitaria y desvinculada de los demás como los miembros de las clases altas y medias, un tipo particularista de conducta generado por el ocaso del mutualismo de antaño y la proliferación del solipsismo. Sin esta alienación de la personalidad del obrero medio, la burguesía difícilmente podría sostenerse como clase hegemónica; se sostiene y gobierna sin grandes problemas, porque saca partido de la propia insensibilización de las demás clases, insensibilización que se manifiesta como la tendencia a aceptar la injusticia como un elemento intrínseco e inamovible de la civilización moderna, actitud que conduce en línea recta a la resignación y el conformismo que caracterizan hoy la vida de la mayor parte de personas.

El aburguesamiento del individuo medio, lejos de limitarse a la esfera material, penetra también en su psique en forma de empobrecimiento emocional. Controlar los sentimientos ha pasado a ser uno de los imperativos categóricos del instinto de conservación, sobre todo cuando se trata de accesos de compasión o solidaridad hacia las personas víctimas de la pobreza o la miseria. Y el objeto de este retraimiento afectivo es el de enajenarse del mundo de los otros para poder entregarse en cuerpo y alma a las pequeñas o grandes delicias que nos depara nuestra vida particular. No otro es el secreto de la frialdad reinante.

Autorrepresión

Al asumir, por comodidad y egoísmo, la frialdad burguesa, el individuo no se da cuenta de que lo que él considera como un acto de autoprotección es en realidad y en última instancia un acto de represión contra sí mismo. Y la primera y más grave consecuencia de su manera de obrar es cerrarse el camino para poder elegir y desarrollar formas de ser ajustadas a sus preferencias e inclinaciones axiológicas. Es decir, se condena voluntariamente a sí mismo a no ser otra cosa que lo que la moral burguesa le prescribe. Con ello consuma dos cosas: contribuir a la continuidad y perpetuación del sistema burgués de valores y renunciar de antemano a la opción de incorporarse a la lucha por un orden social más justo y más humano. Este es el resultado final de la dialéctica de la acomodación que desde hace décadas determina el destino personal y colectivo del hombre contemporáneo.

«La vida de todos los hombres está repleta de sueños diurnos», afirmaba Ernst Bloch en las primeras líneas de su obra central, *El principio esperanza*[9]. Como ocurre a menudo con los intelectuales doctrinarios, Bloch expone un punto de vista que no posee el carácter universal que él le adjudica. El número de personas que no pueden permitirse el lujo de soñar despiertos en un futuro mejor ha sido siempre muy alto, no solo en los ciclos retrógrados y sombríos de la historia, sino también en una civilización tan avanzada como la nuestra. A este tipo de personas pertenecen las que aceptan como inevitable e irreversible la situación a que les ha condenado el orden vigente. Lo que predomina entre ellas es la resignación, la desilusión y la desesperanza. Subsisten ciertamente los momentos de esperanza de tipo menor, como encontrar un puesto de trabajo, conservar la salud, mantener a la familia e ir mal que bien tirando. Pero la esperanza con mayúscula, como expresión de una gran mutación axiológica de la sociedad en sentido positivo, es cada vez más rara.

Esperanza digna de este nombre es para los sectores desfavorecidos de población solo posible si logran romper las cadenas de la

resignación y deciden incorporarse a la lucha por un mundo más humano y más justo del que existe hoy. Solo de esta manera estarán en condiciones de transformar la autorrepresión que se han impuesto a sí mismos para iniciar su proceso de autoliberación. Este paso no les librará ciertamente de la represión objetiva que el sistema seguirá ejerciendo sobre ellos, pero la esperanza de poner un día fin a ella les dará la fuerza interior necesaria para dejar de ser dóciles peones de la voluntad ajena y recuperar la soberanía sobre sí mismos. A partir de este momento, la relación entre las capas dirigentes y el pueblo llano deja de ser una relación entre amos y esclavos para convertirse en una relación entre iguales. Aunque este acto de autoconcienciación no tenga efectos prácticos inmediatos o a corto plazo, es la condición indispensable para que el proceso de resistencia se desarrolle sobre una base sólida, que no es otra que la dignidad.

Sí, la dignidad, digo, esa virtud del alma hoy tan escasamente valorada por el materialismo reinante. Sin ella, el proceso de resistencia carecería de la motivación y del temple necesarios para afrontar sin desmayo las dificultades, reveses y desengaños que toda lucha por un ideal superior inevitablemente conllevan. Para las clases oprimidas, la dignidad ha constituido desde siempre el arma que las ha mantenido de pie y dado la fuerza moral y espiritual para no sucumbir al desaliento y proseguir una y otra vez la lucha por la emancipación. Esta lucha ha sido de ordinario una lucha desigual entre el poder de las clases opresoras y la debilidad de las clases oprimidas, y si estas no se han dejado amilanar por esta desigualdad de fuerzas es porque han podido apoyarse en el punto de apoyo arquimediano de su dignidad.

8
INCOMUNICACIÓN Y SOLEDAD

Automatismo

«Sociabilidad y conversación son los mejores medios para restablecer nuestra quietud interior», consignaba Adam Smith en su bella obra *Teoría de los sentimientos morales*[1]. Y de manera parecida Jacob Burkhardt un siglo más tarde: «Una condición básica de toda alta cultura es la sociabilidad»[2]. Herder llegará incluso a definir la sociabilidad como «el fundamento del humanitarismo»[3]. A la inversa de los insignes testimonios que acabamos de mencionar, lo que el hombre contemporáneo menos practica es buscar la cercanía de sus semejantes para compartir con ellos sus alegrías y sus cuitas. Vivimos, en efecto, en una hora histórica altamente insociable y antidialógica. El ágora a la que Sócrates se dirigía para dialogar con sus compatriotas ha dejado de existir o subsiste solo de forma residual. El gran ateniense tendría hoy enormes dificultades para encontrar los interlocutores necesarios para sostener sus diálogos con sus conciudadanos. Buscaría en vano a alguien interesado en oírle y compartir con él unas horas de comunicación y reflexión en voz alta. Pasarían de largo o lo tomarían por loco. El hombre de la sociedad de consumo no tiene tiempo ni ganas de saber lo que es la verdad, y menos de buscarla en compañía de otros hombres. Se contenta con lo que de ella dice el mercado mediático.

El individuo intercambia ciertamente frases con los demás, pero la mayoría de las veces no pasan de ser latiguillos y fórmulas convencionales carentes de toda sustantividad comunicativa. Las conversaciones son cada vez más lacónicas e insustanciales. El promedio de personas opta por intercambiar frases anodinas y guarda para sí sus problemas y preocupaciones, como si abrir su corazón a los demás fuera un acto reprobable. La comunicación interhumana se ha convertido en un rito compuesto de fórmulas

hueras y estereotipadas. Todo intento de encontrar fuera de nosotros la comprensión y el calor que necesitamos para no sucumbir al desaliento o la tristeza tropieza las más de las veces con un muro de indiferencia. Absorbidos por sus asuntos personales y acosados por la prisa, pasan de largo unos con respecto a otros para regresar cuanto antes a su habitual autoconfinamiento. De ahí la incapacidad para liberarse del automatismo del tiempo y compartir una parte de él con sus semejantes. Basta con ver a una gran parte de la juventud con los auriculares puestos en las orejas o ensimismados en su teléfono móvil. Y cuando salen de sí mismos no es generalmente para conversar con sus semejantes, sino para aturdirse y vociferar en los estadios deportivos, en las discotecas, en los conciertos *open air* y demás espectáculos de masas. Para bien o para mal, yo crecí y me eduqué en una época en que las personas eran más abiertas y menos retraídas en sí mismas, como sucede hoy especialmente en los países nórdicos, en los que ha predominado siempre más el mutismo que la comunicación hablada, un rasgo de carácter cuyas consecuencias negativas Thomas Mann analizó con gran lucidez en su novela *La montaña mágica.* La incapacidad dialógica del protagonista, Hans Castorp, ha pasado a ser hoy un fenómeno de masas, y lo primero que salta a la vista para un observador atento es el nexo causal que existe entre el mutismo reinante y los semblantes generalmente tristes, inexpresivos, insatisfechos u hoscos del común de la gente.

¿Por qué es infeliz el hombre actual? Entre otras cosas porque ha perdido de vista lo que la compañía humana significa, y se imagina que puede prescindir de ella y montarse un paraíso para su uso particular. La necesidad o el deseo de dialogar con el prójimo presupone determinadas condiciones, la primera de las cuales es la valoración de la vida contemplativa, una actitud que ha perdido la vigencia que tuvo en épocas pasadas. Este fenómeno es inseparable intrínsecamente de la glorificación burguesa de lo útil como principio básico de la conducta humana, un criterio reduccionista y unilateral que procede ante todo de la tradición calvinista-puritana y que Benjamin Franklin resumió con la lacónica y brutal fórmula de *time is money.* La primera diferencia cualitativa entre la Edad Media y la Edad Moderna es su respectiva valoración del tiempo. Mientras que

el hombre medieval no adjudicaba ninguna importancia esencial al tiempo, la modernidad lo convierte en un bien en sí. A partir del advenimiento de la economía capitalista, el tiempo pasa a ser un elemento primordial de la productividad y la rentabilidad. De ahí las jornadas agotadoras de trabajo que los jefes de la industria imponen al proletariado en las manufacturas y fábricas. Tiempo y rendimiento se convierten en una unidad indivisible, y el reloj como símbolo de esta nueva realidad.

Lo primero que el hombre ha perdido es «su tiempo». Este ha sido, en efecto, el primer acto de expropiación consumado por la modernidad: despojar al hombre de su tiempo original e imponerle el suyo propio. El hombre premoderno vivía a un ritmo mucho más lento que el de ahora. Para los eleatas no existía otro tiempo que el de lo infinito, eterno e inmutable; para el cristiano de la Edad Media, tiempo era ante todo comunicación con Dios y espera paciente de la hora final. En cambio el individuo contemporáneo se ha convertido en prisionero del reloj; de ahí que haya olvidado lo que significa la evocación de lo eterno.

Uno de los mitos más extendidos del mundo actual es el de que vivimos en la era de la comunicación. Lo contrario es cierto, como señalaba Marx Horkheimer: «En la sociedad de masas, la comunicación entre los individuos es sustituida por los medios de comunicación de masas, las mónadas pierden con ello su interioridad»[4]. Y de manera parecida Michel Serres: «Así las filosofías rigurosas de la comunicación se revelan como incomunicables debido a su tecnicidad»[5]. Lo que se ha multiplicado son las técnicas de transmisión de noticias, pero no la comunicación interhumana cara a cara. Más concretamente dicho: la expansión y perfeccionamiento de los ordenadores, los teléfonos móviles y la televisión no han hecho más que conducir a un declive o desfiguración del diálogo auténtico, que no es otro que el diálogo de tú a tú. Una comunicación carente de la presencia física del interlocutor es forzosamente abstracta y artificial. No es por azar que la filosofía intersubjetiva de Emmanuel Lévinas esté basada en el semblante del otro. ¿Cómo se puede hablar de comunicación prescindiendo de la mirada de quienes están delante de nosotros?

Los motivos de fondo

¿Dónde yacen los motivos de fondo de la escasa inclinación a buscar el diálogo con la gente que se cruza en nuestro camino? La respuesta es tan triste como simple: si se adjudica tan poco valor a la comunicación con los demás es porque tampoco se valora a las personas mismas. Jürgen Habermas ha elaborado en el curso de las últimas décadas una teoría sistemática de la «acción comunicativa», pero el diálogo postulado por él no tiene lugar porque faltan los interlocutores adecuados. Y lo mismo cabe decir de Karl-Otto Apel y de su «comunidad comunicativa ideal».

El empobrecimiento del diálogo interpersonal constituye, a mi modesto juicio, una de las manifestaciones más trágicas de la sociedad tardocapitalista y uno de los signos centrales de la deshumanización reinante. Hannah Arendt ponía el dedo en la llaga al señalar que la *humanity* requiere «como condición previa la apertura hacia los otros»[6]. No faltan sin duda las conversaciones y los intercambios de opiniones, pero si surgen es principalmente por motivos instrumentales, lo que reza no solo, pero especialmente, para el mundo de los negocios. No puede sorprender por ello que Daniel Bell definiera nuestra civilización como la *business civilization*[7]. Si el hombre siente cada vez menos la necesidad de confiarse a los demás y de que los demás se confíen a él, se debe a que el ritmo de vida trepidante a que está sometido acaba por embotar y destruir su instinto natural de sociabilidad y convertirle en una mónada solitaria encerrada en su coche, su ordenador, su móvil o su televisor. «Cuanto más se extiende la funcionalización de la sociedad, tanto más se alejan sus miembros unos de otros», consignaba el sociólogo judeo-alemán Helmuth Plessner en 1959 en un estudio sobre la cultura moderna y las relaciones humanas[8]. Pero la incomunicación reinante está determinada no solo por la presión que el mundo externo ejerce sobre el individuo, sino también por el culto moderno al individualismo y a la *privacy* como las formas más idóneas de autorrealización. Es inevitable que, al particularizarse, el hombre se

desocialice y vuelva la espalda a la cultura de la convivencia y la vida compartida. Sigue viviendo en sociedad, pero no en la comunidad que Ferdinand Tönnies consideraba como la única forma coherente y racional de vida en común. Y este proceso de desocialización se incuba ya en los albores de la civilización moderna, como señalaba Martin Buber hace ahora noventa años: «Los siglos que van desde la Reforma a la Revolución conducen al aislamiento progresivo del hombre europeo» [9].

Pese a Internet, a las autopistas de información, a los *reality shows,* a los *talk shows,* a la comunicación digitalizada, al sistema de satélites y otras maravillas de la sociedad multimediática, lo que caracteriza al mundo actual es el empobrecimiento creciente de la voz humana y de la comunicación interpersonal. A medida que se multiplica el radio de acción de los medios audiovisuales y digitales decrece el diálogo intersubjetivo. Cuantas más voces nos llegan de la televisión o del transmisor, más muda se queda nuestra propia voz.

Soledad

La sociedad pone a disposición del individuo toda clase de comodidades y servicios técnicos, pero a la hora de la verdad se queda solo. Con solo pulsar un botón puede, si quiere, enterarse de lo que ocurre en el punto más remoto del globo, pero a lo mejor no tiene un amigo o compañero con quien hablar de sus cuitas y problemas. La civilización moderna ha conducido a una impersonalización de la convivencia. Nadie parece tener tiempo para ocuparse de los demás. Cada uno vive encerrado en su propio agujero, como los topos. Antes, cuando no había automóviles o televisión, la gente hablaba entre sí, se reía o lloraba con los demás, compartía en mayor o menor grado las tristezas y alegrías de sus semejantes. Ahora pasa de largo, con la mirada seria y las llaves del coche en la mano. Los vecinos de los bloques de viviendas no tienen apenas contacto entre sí; muchos de ellos ni siquiera se saludan, y, si lo hacen, es de una manera mecánica. Nadie llama a la puerta del otro para pedir un favor o para ofrecer sus servicios. El confort y el

estrés han aislado al hombre, separándole de sus semejantes y convirtiéndole en un ermitaño a la fuerza.

La pobreza comunicativa imperante en el mundo de hoy tiene que conducir irremisiblemente al aislamiento del hombre y a una sensación no menos inevitable de vacío. Albert Camus sabía por qué el protagonista de su novela autobiográfica *La caída* dice a su imaginario interlocutor: «¿Sabe usted lo que representa la criatura solitaria errando por las grandes ciudades?» [10]. Y de manera parecida Senancour: «Heme aquí en el mundo, errante, solitario entre la muchedumbre…» [11]. Pero hace ya más de un siglo, el gran teólogo Franz Overbeck profetizaba: «El individualismo profesado por el hombre actual conduce necesariamente a la soledad» [12]. La soledad, en efecto, ha pasado a ser uno de los fenómenos más frecuentes y también uno de los que más daño causan al hombre. «No se puede vivir para sí mismo, pues ello representa la muerte», anotaba Tolstoi en sus *Diarios* [13]. Toda persona que vive sin vínculos profundos con sus semejantes está condenada a vivir sin amistad; para Aristóteles la experiencia más triste de la existencia humana. La *philia,* tan cultivada por los griegos, arrancaba del diálogo, fundamento, a su vez, de la cultura convivencial de la *polis.* Comunicación no es siempre sinónimo de amistad, pero sí el único camino hacia ella. Y ello es aplicable también a valores como la solidaridad, la ternura o el afán de ayudar. Karl Barth no exageraba cuando en una de sus intervenciones en las *Rencontres internationales* celebradas en 1949 en Ginebra dijo: «El hombre aislado no es hombre» [14].

Nada más lejos de nuestra intención que criticar a priori la soledad, y ello ya por el solo hecho de que ha existido siempre una soledad voluntariamente elegida que ha servido para la reflexión y la autoconcienciación, también como antesala de las grandes creaciones artísticas, literarias o filosóficas, sin olvidar el significado esencial que en este contexto corresponde a la mística. Sin la labor callada e introvertida de los grandes solitarios de la humanidad careceríamos de la cultura universal que ha servido de alimento espiritual a tantas generaciones de hombres y mujeres. Es en este sentido en el que hay que comprender al ilustrado La Mettrie: «El sabio huye del gran mundo y elige la soledad» [15]. Y Rousseau: «La soledad calma el alma

y aplaca las pasiones que el desorden del mundo genera»[16]. Aparte de esta dimensión *poietica,* la soledad pertenece a las necesidades naturales del hombre. Como nos enseña santa Teresa, toda persona necesita una morada interior que le permita replegarse en sí misma y reponerse del tráfago mundano. Es lo que hizo Michel de Montaigne, uno de los primeros hombres modernos: crearse una trastienda íntima para poder meditar y escribir sus inmortales *Essais*. Henry David Thoreau llegó a escribir: «Nunca encontré un compañero tan comunicativo como la soledad»[17]. El afán de soledad se manifiesta especialmente en épocas y sociedades como la nuestra, caracterizadas por la masificación, el ruido, la falta de espacio vital y el estrés. Bajo estas condiciones, la soledad se convierte en refugio o muro de contención contra el avasallamiento de la vida colectiva y el hacinamiento urbano.

Pero una cosa es protegerse de las incomodidades y riesgos de la jungla de asfalto y otra eliminar deliberadamente al otro como compañía y como parte constitutiva de nuestra existencia, como ocurre hoy. Estar con, junto o entre los otros no significa necesariamente compartir su presencia en sentido activo y consciente, sino que puede limitarse a estar a su lado pasivamente o incluso a desgana. En la sociedad de nuestros días, el otro permanece por lo regular como un extraño. La categoría óntica del nosotros, del yo-tú (Martin Buber) o del *Mit-Sein* (ser-con) heideggeriano se diluye cada vez más para convertirse en un lejano y abstracto «ellos» sin ninguna vinculación directa con cada respectivo yo, de manera que podríamos decir, como uno de los personajes de Beckett: «Estamos solos. No hay nadie a quien se pueda preguntar».

La multiplicación de los hogares compuestos de una sola persona, el descenso de la natalidad en todos los países industrializados y el número cada vez mayor de matrimonios rotos son datos empíricos que confirman la creciente particularización del hombre y la mujer y la pérdida de lazos y vínculos profundos y duraderos entre ellos. El individuo medio se interesa hoy más por las cosas que por sus semejantes. De ahí que esté pendiente de las modas y novedades dadas a conocer por los anuncios publicitarios de las empresas. Ese interés por los nuevos productos aparecidos en el mercado es a su vez

la razón de la importancia que el individuo medio adjudica a un acto tan banal como el de ir de compras, que en parte se ha convertido en un rito casi sagrado. La antigua visita a la iglesia ha sido sustituida en gran parte por la visita a los supermercados y tiendas.

Este interés por la adquisición de nuevos productos confirma también el afán de acumulación que C. B. Macpherson ha llamado «individualismo posesivo». También en este aspecto el hombre tardocapitalista quiere tener más que el otro. También aquí sale a relucir la competencia exhibicionista.

Una cosa parece evidente: una sociedad que considera como normal o hasta elegante la distancia interhumana y fomenta el solipsismo no reúne las condiciones necesarias para dar sentido a la vida del hombre. De ahí la necesidad de buscar un nuevo modelo de convivencia que ponga fin al subjetivismo hermético hoy predominante y lo sustituya por una subjetividad abierta que haga posible el encuentro del hombre con el hombre. Si no recuperamos la *vox humana,* hoy en trance de desaparecer, lo perderemos todo.

El calor del rebaño

Paradójicamente, el mismo individuo que se enclaustra en su aislamiento y elude la comunicación interpersonal con los demás tiende a suplirla buscando el calor del rebaño. De ahí que una de las actitudes más frecuentes de nuestros días sea la de aturdirse y huir de sí mismo, sumergiéndose anónimamente en los espectáculos de masas y los *events* organizados por la industria del ocio y el entretenimiento. Otro de los recursos de moda para liberarse del tedio cotidiano y del aislamiento es la de practicar sistemáticamente el turismo y viajar por tierras exóticas en busca de sensaciones nuevas. Lo importante es huir de sí mismo y salir fuera, donde siempre hay un espectáculo o acontecimiento disponible y donde uno puede fundirse por unas horas con los demás. Sigue cumpliéndose lo que Walter Benjamin constataba en la década de los treinta: «La masa es el narcótico de los que están solos» [18]. Y cuando no es posible gritar en los estadios deportivos, estremecerse en algún concierto

open air de música estridente o descender a las catacumbas no menos ruidosas de una discoteca, queda siempre como recurso último la pantalla de televisión o la navegación por Internet, quizá también el alcohol o la droga.

Todas estas tentativas de evasión son la variante moderna de lo que Baudelaire llamaba «paraísos artificiales», y su compatriota La Bruyère «llenarse de vacío» [19]. Cuando fallan los vínculos comunes entre las personas es porque no han sabido comprender que la pérdida de esta vinculación interpersonal significa en último término la pérdida del sentido de la vida, como consignaba el teólogo alemán Paul Tillich desde su exilio norteamericano: «La pérdida de la comunidad es la consecuencia de la pérdida de un sentido último de la vida» [20]. La actitud predominante es la falta de hospitalidad. El hombre de la sociedad de consumo es fundamentalmente inhospitalitario. Lo que denominamos generalmente privacidad no es en su raíz otra cosa que inhospitalidad, esto es, la escasa predisposición a abrirse a los demás y acogerles en nuestra morada personal. Aunque este comportamiento se justifique como un acto de autoprotección frente al acoso de las masas, es a la vez la negación de los demás como compañía humana.

No necesito subrayar que todas estas maniobras evasivas se revelan una y otra vez como incapaces de compensar la falta de comunicación y de proximidad humana. Ello explica la frustración y el desconsuelo íntimos reinantes en la «sociedad del espectáculo», tan implacablemente analizada por el suicida Guy Débord. ¿Dónde ha quedado la alegría, la verdadera alegría? Si Diógenes Laercio viviera entre nosotros, tendría que buscarla con la linterna.

El hombre contemporáneo busca el aturdimiento externo no solo porque se siente solo, sino también porque es incapaz de dar un sentido profundo a su vida interior. El tiempo libre disponible no es utilizado para cultivar el espíritu, entregarse a una tarea elevada o reunirse con personas afines para emprender una tarea común, sino que es destinado simplemente a rehacerse pasivamente del estrés de la vida laboral. De ahí la afirmación aparentemente paradójica de Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración:* «Diversión es en la sociedad tardocapitalista continuación del trabajo» [21]. *Leisure*

time significa hoy ante todo dejar pasar simplemente el tiempo y gozar de las horas de ocio. El obrero del siglo XIX y primeros decenios del XX trabajaba más horas y en condiciones más duras que el asalariado del tardocapitalismo, pero ello no le impedía leer libros, asistir a actos culturales y dedicarse a tareas sindicales y políticas. Esta vieja cultura emancipatoria ha dejado desde hace tiempo de existir y no es más que un bello recuerdo del pasado.

Cultura comunitaria

Una de las consecuencias más graves del deterioro de la incomunicación interhumana es el eclipse casi completo de la cultura comunitaria, una cultura que presupone el diálogo con nuestros semejantes, como subraya Lévinas: «Hablar es hacer el mundo común, crear lazos comunes» [22]. La relación del individuo medio con la totalidad social es prácticamente nula; de ahí su escasa disposición a asumir tareas de orden transpersonal. Benjamin Constant: «Casi todos los placeres del hombre moderno tienen lugar en su existencia privada» [23]. Lo primero y casi único que para él cuenta es su privacidad. Su aportación a la *res publica* se limita en general a depositar cada cuatro años la consabida papeleta electoral en una urna, forma caricaturesca de lo que Montesquieu designaba como *vertu politique*. Lo que Max Scheler denominaba «yo social» ha perdido en alto grado la significación que Aristóteles o Tomás de Aquino adjudicaban a este concepto. Una comunidad en el sentido originario y genuino de la palabra ha dejado prácticamente de existir. Lo que se designa como tal se compone de una multiplicidad de seres atomizados que no conocen más que el espacio reducido de la vida propia. Vivimos confinados en la ideología del interés personal; de ahí el estado de orfandad en que se encuentra la cultura de la solidaridad y el amor al prójimo. Las personas solo pueden formar una comunidad y sentirse unidas en la medida en que compartan un ideal común; en caso contrario, su destino es el de vivir separados los unos de los otros, por muy juntos que estén físicamente. No solo en este aspecto el hombre de la sociedad de

consumo es una fiel copia del «Único» de Max Stirner y su apología del egoísmo como la única meta coherente. No puede por ello sorprender su desvinculación de la «responsabilidad común» (Karl-Otto Apel).

No participa en los asuntos de la *res publica,* sino que permanece como espectador pasivo de ella, sustrayéndose de todo lo que no le concierne directamente. No se da siquiera cuenta de que con esta actitud no hace más que contribuir a la prolongación del mismo sistema que le perjudica y del que se queja continuamente. El origen y la causa de este triste estado de cosas es la eliminación del otro como categoría imprescindible de nuestra propia autorrealización. Todas las concepciones del mundo y movimientos históricos de signo redencional han partido del otro como base de una vida comunitaria digna de este nombre, desde el ágape de las primeras comunidades cristianas a la solidaridad y apoyo mutuo practicado por la clase obrera en su fase heroica. Hay cultura comunitaria cuando adjudicamos al otro el mismo rango antropológico que a nosotros mismos. El otro ha sido despojado hoy de su sustantividad propia y reducido a posible rival. Desconfianza, indiferencia u hostilidad es nuestra actitud habitual en la relación con los demás. Nos acordamos de ellos solo cuando nos encontramos en una situación existencial apurada y necesitamos de su ayuda. Este tipo de relación con nuestros prójimos corresponde al ideario utilitarista y autocentrista engendrado por la civilización moderna y constituye la negación absoluta de las mejores tradiciones del pensamiento universal.

Recordaré aquí que, para el pensamiento helénico, el concepto de lo privado tenía una connotación negativa, como indica el término claramente peyorativo de *idiotes.* Lo pertinente era participar activamente en los asuntos de la ciudad-Estado. En abierto contraste con esa vieja tradición, el hombre se desentiende hoy cada vez más de esta raíz común o *koinos* para retirarse al reino solipsista de lo particular, como si no existiera más mundo que el suyo propio.

La indiferencia que el individuo contemporáneo siente en general por sus semejantes contrasta con la atención que suele prestar a los personajes de moda que los medios de comunicación y los aparatos publicitarios convierten en ídolos y héroes públicos. Fríos como un

témpano de hielo a la hora de compartir los problemas y las cuitas de las personas de su entorno cotidiano, llegan a los más altos grados de emotividad cuando se trata de manifestar su admiración por alguna de las celebridades de turno. También en este aspecto el hombre-masa se deja guiar más por la ley del número que por la opción concreta de la convivencia interpersonal, un fenómeno sociológico que ha conducido a la sustitución del encuentro y el diálogo con el otro por la incultura del grito y el éxtasis colectivo.

9
FRUSTRACIÓN

Dualismo existencial

Casi todo lo que se mueve hoy en la tierra en forma de figura humana lleva el signo inconfundible de la frustración. El descontento consigo mismo y con la vida en su conjunto constituye hoy uno de los estados psíquicos más frecuentes. Personas que se sienten satisfechas de sí mismas son cada vez más raras. En cambio aumenta el número de ellas que se consideran fracasadas. «Los habitantes de las naciones prósperas [...] pasan sus días en medio de una insatisfacción dorada», ha escrito Peter Sloterdijk sobre el individuo de la sociedad de consumo[1]. La mayoría de la personas tienen que conformarse hoy con un tipo de vida en contradicción abierta con sus ansias de plenitud y felicidad. La vida humana se ha convertido en un páramo árido en el que no crece nada fecundo y donde todo lo noble y elevado acaba por agostarse y morir. De ahí el sentimiento de frustración que se ha apoderado del hombre, las caras tristes y la agresividad ambiente, fenómenos que son el fiel reflejo del descontento interior y de la náusea engendrada por las condiciones de vida reinantes, aquella náusea descrita por Jean-Paul Sartre en los primeros años de posguerra y destinada a convertirse en una experiencia común de todas las personas dotadas de un mínimo de sensibilidad.

De puertas afuera procuran atenerse naturalmente al imperativo convencional que Max Horkheimer llamó *keep smiling.* Obrar de otra manera significaría admitir públicamente el propio fracaso. Para guardar las apariencias se elige generalmente el mutismo. De ahí que quien más quien menos lleve hoy una doble vida: una interna y otra externa. Esta última pertenece al ámbito de la apariencia y la convención, forma parte del instinto de conservación y de las técnicas de conducta que toda persona agobiada por problemas inventa para

sobrevivir. Como ha escrito Max Horkheimer: «La acomodación con el orden reinante incluye el resentimiento y la interiorización de la indignación» [2].

El hombre vive integrado en la sociedad, pero solo de puertas afuera. Por dentro suele vivir una vida aparte. Este dualismo existencial obedece a la incapacidad o indecisión de emprender algo para salir de ese callejón sin salida o aporía. La aceptación de su infortunio como algo irreversible constituye una de las razones principales de su estado de frustración. Lo peor que podemos decir de la ideología dominante es que ha quitado al hombre la capacidad de soñar y de ofrecer resistencia a todo lo que le niega y oprime. Uno de los aspectos más tristes de la existencia del hombre contemporáneo radica, en efecto, en la pérdida de la ilusión y la esperanza en un mundo mejor. Y ello es así porque a la desnaturalización de la naturaleza humana, introducida por el sistema de valores dominante, pertenece la eliminación de lo que a falta de otro nombre llamaré la capacidad de ilusionarse por un futuro más humano del que tenemos ahora, una confianza en el futuro que hoy vive en estado de indigencia. La gran teóloga alemana Dorothee Sölle ponía el dedo en la llaga al consignar en 1985: «Observo una curiosa falta de alegría en la cultura secularizada e industrializada» [3]. Pero ya Kierkegaard señalaba que «la totalidad del desarrollo moderno se caracteriza por inclinarse más a la pesadumbre que a la alegría» [4]. Antes había más pobreza, pero más distensión, más calma interior, más sentido del humor. La sociedad de consumo ha entristecido y amargado al hombre. La lucha encarnizada por el éxito nos ha agriado el alma. La gente se conformaba antes con pocas cosas, y sin embargo estaba más satisfecha y contenta que ahora. Nos hemos vuelto huraños y malhumorados.

La insatisfacción con la vida que el destino ha asignado a uno, lejos de ser un fenómeno moderno, es una experiencia tan antigua como la misma aparición del hombre sobre la Tierra. La diferencia es que mientras el hombre premoderno compensaba el carácter deficitario de su vida a través de la fe religiosa y de la esperanza en una recompensa en el más allá, el hombre escasa o nulamente creyente de principios del siglo XXI ha renunciado a esta opción

redencional y elegido la resignación. Se cumple lo que Jacob Burckhardt profetizó al escribir a finales de 1884 a un amigo suyo que Europa estaba en vísperas de engendrar «innumerables generaciones de insatisfechos»[5]. El hombre moderno ha aprendido todo menos a afrontar la adversidad. Influido hasta los tuétanos por la ideología consumista y hedonista propagada por el sistema, cree a pies juntillas que ha venido al mundo exclusivamente para pasarlo bien. Acostumbrado desde edad temprana a satisfacer sus caprichos e imponer su voluntad, está escasamente preparado para luchar contra los momentos negativos inherentes a toda existencia humana.

Una de las diferencias esenciales entre el hombre moderno y el hombre protohistórico y antiguo es su respectiva idea sobre el papel que el destino juega en su vida. En líneas generales puede decirse que la tendencia del segundo era el de reconocer que los designios de los dioses, la providencia, el azar o la rueda de la fortuna estaban muy por encima de su propia voluntad, mientras que, a la inversa, el individuo moderno tiende a confiar exclusivamente en sus propias fuerzas. El concepto de subjetividad del hombre antiguo y medieval era más débil y restringido que el del individuo contemporáneo. Hacerse demasiadas ilusiones sobre sí mismo era considerado como una manifestación de soberbia. La creencia del hombre premoderno en la influencia decisiva que las fuerzas cósmicas y sobrenaturales ejercen sobre los mortales es una de las razones de que estuviera mejor preparado para enfrentarse a los giros adversos de la vida. El individuo moderno, educado para abrirse camino por sus propias fuerzas y para dar rienda suelta a sus pasiones y ambiciones, está escasamente preparado para ofrecer resistencia a los golpes que el azar no deja de asestarle. De ahí su propensión a las crisis de identidad y a los conflictos y traumas psíquicos.

Consecuencias de la frustración

La frustración que se ha introducido en el alma del individuo medio se manifiesta de las más diversas maneras, y la más frecuente es la agresividad psicosomática que predomina tanto en la esfera

interpersonal como social. Siendo en principio un fenómeno anclado en el interior del individuo, tiende a exteriorizarse y a proyectarse hacia fuera. Hay pocas personas que logran guardar para sí mismas la inquina que llevan dentro. La mayoría ceden al impulso espontáneo de convertir su amargura en amargura de los demás. Y el primer escenario de esta patología sociológica suele ser la familia. Aun cuando esta sigue siendo el refugio principal del individuo, va perdiendo cada vez más esta función tradicional y convirtiéndose de manera creciente en lugar de discordia y de conflictos entre los cónyuges y entre padres e hijos, razón por la cual aumentan los matrimonios mal avenidos, las separaciones y los divorcios, un fenómeno que no por azar se manifiesta en primer lugar en los Estados Unidos. Y las víctimas de este estado de cosas son preferentemente las mujeres y los niños, esto es, los más débiles.

Otra de las consecuencias más extendidas de la frustración reinante es la violencia de género, practicada mayormente por los varones. En Europa son víctimas de esta variante de la agresividad el 33 % de las mujeres; en los países escandinavos llega a un 46 % y en Dinamarca al 52 %. Países que pasan por ser los más modernos y donde la emancipación femenina es estadísticamente superior a los países del Sur son los más proclives a utilizar a la mujer como chivo expiatorio de la frustración varonil. España, que ha internacionalizado el concepto de «machismo», tiene un porcentaje de violencia de género del 22 %, esto es, un tercio más bajo que la media europea y menos de la mitad que la de los países escandinavos.

Existe no solo la frustración estrictamente personal, sino también la del grupo. Su forma más habitual de manifestarse es la agresividad contra las minorías de inmigrantes que residen como mano de obra en los países industrializados y que en casos extremos conduce a la violencia física e incluso a la muerte de las víctimas. Wilhelm Reich, discípulo heterodoxo de Freud y uno de los pensadores redescubiertos por el movimiento estudiantil de los sesenta, fue uno de los primeros en señalar que el fascismo no era primigeniamente un fenómeno político o económico (como afirmaba el estalinismo), sino una aberración que antes de transformarse en movimiento de masas se

gestaba ya en el subconsciente del individuo en forma de frustración y resentimiento. Recordemos que el fascismo de entreguerras surgió en el seno de países profundamente insatisfechos de sí mismos como Italia y Alemania, país este último del que nuestro Unamuno decía que era la encarnación por antonomasia del resentimiento histórico, tesis que yo mismo he postulado *in extenso* en mis libros en lengua alemana. Recordemos asimismo que el fascismo echó principalmente raíces entre los estratos sociales de signo declinante, como las clases medias empobrecidas, la pequeña burguesía amenazada por el gran capital, los intelectuales desarraigados tipo Goebbels y el proletariado lumpen. Lo que Hegel denominaba «conciencia desdichada» dispone de muchos medios para liberarse de la «presión de la realidad» (Freud), y uno de ellos –el más fácil y expedito– es el de elegir al extranjero como chivo expiatorio de la frustración que uno lleva dentro. El forastero que llega de lejos, que habla otro idioma, que tiene un aspecto físico distinto y que profesa otra religión es el blanco ideal para justificar el propio fracaso y crearse una conciencia satisfecha. El odio contra las minorías étnicas está muy cerca del odio que el racista siente por su propia persona.

Pero también las competiciones deportivas –el fútbol especialmente– son a menudo escenario de violentos tumultos y enfrentamientos entre los aficionados de ambos bandos. Eso explica que la presencia más o menos masiva de la policía en los campos de fútbol se haya convertido en un fenómeno normal. El teólogo francés Léon Bloy tuvo la clarividencia de intuir en una fecha tan temprana como la de 1907 las deformaciones de carácter engendradas por el deporte: «Creo firmemente que el deporte es el medio más seguro de producir enfermos y cretinos malintencionados» [6].

La frustración llega a ser a veces tan insoportable que conduce a la autoagresión o agresión hacia dentro, y cuyo desenlace final es con frecuencia el suicidio o intento de suicidio, como demuestra el millón de personas que, abrumadas por la desesperación y la desesperanza, deciden poner fin a su calvario íntimo recurriendo anualmente a la muerte voluntaria.

Falsas ilusiones

La causa genética de la frustración reinante en la sociedad contemporánea hay que ir a buscarla en primer término en el abismo existente entre las promesas de felicidad propagadas por el sistema y las escasas posibilidades de que puedan convertirse en realidad. Una ideología que quiere conjugar el culto al éxito a toda costa con una vida colmada es una contradicción en los términos, porque la lucha encarnizada por conseguir esta meta significa a priori la negación de toda verdadera felicidad.

La «igualdad de oportunidades» que el sistema ensalza como una de sus virtudes centrales despierta ilusiones destinadas a convertirse pronto en decepciones y frustraciones. También el sistema de educación predominante en la sociedad de consumo tiende a difundir una imagen risueña y optimista de la existencia humana y a silenciar o relativizar su dimensión constitutivamente problemática. Prepara al hombre más para fomentar su ambición que su espíritu de humildad. No puede sorprender por ello que la misma época que despierta toda clase de ilusiones sea, a la vez, para un gran número de personas, la época de las ilusiones perdidas. Cultivar el optimismo y la *joie de vivre* como ejes centrales de la vida humana es, por lo demás, una manera indirecta de desentenderse del dolor de quienes conocen la vida solo o fundamentalmente como valle de lágrimas, entre ellos la ingente masa de parias que no pueden satisfacer sus necesidades orgánicas más elementales y viven en estado permanente de indigencia y miseria. La *paideia* antigua educaba al hombre para obrar de acuerdo con preceptos morales; la de hoy le enseña a vivir y gozar al margen de ellos.

El afán de una vida colmada no puede convertirse en realidad con la misma facilidad que se consigue un crédito bancario o se pone en marcha un automóvil u otro objeto mecánico cualquiera. Si existe tanto desencanto en torno a nosotros y tanta gente rota por dentro es sobre todo porque se ha pretendido convertir la vida humana en una reproducción mimética del mundo del consumo. No puede sorprender por ello que cuanta más felicidad se promete al hombre,

menos es alcanzada. En vez de la ansiada tierra prometida, lo que queda al final es el sabor amargo de la desilusión y la frustración.

Aridez espiritual

No ha sido siempre así. La vida del obrero del siglo XIX era incomparablemente más dura y difícil de sobrellevar que la del asalariado medio de hoy. Sin embargo, en vez de limitarse a interiorizar y maldecir por dentro su infortunio, aprendió pronto a luchar contra los responsables de su adversidad en nombre de un ideal humano y social que pusiera punto final a la explotación del hombre por el hombre. Y esa visión emancipatoria le dio la fuerza necesaria para soportar con entereza la dureza de su vida cotidiana, a la que pertenecía el riesgo de la persecución, la cárcel, el destierro o la condena a muerte.

Todo esto se ha acabado, aunque no falten ni muchos menos las personas que intentan combatir su frustración entregándose a una tarea altruista. Pero son una minoría en medio de una masa ingente que ha renunciado a todo proyecto elevado de vida y vive prisionera de su insatisfacción. De ahí que apenas nadie alcance la paz interior que toda persona anhela y se vea condenado a vivir en estado permanente de abatimiento, consecuencia inevitable de una sociedad organizada sobre la base de algo tan genéticamente conflictivo y anti-irénico como el principio de competencia. Para un número creciente de personas, vivir se ha convertido en desvivirse simplemente para sobrevivir. He ahí el signo dominante de la civilización moderna en su versión tardocapitalista. En vez de la vida colmada que el hombre por naturaleza anhela, lo que vemos por todas partes es desamparo, renuncia, sensación de impotencia, desmoralización y miedo a que todo siga igual o incluso empeore. El hombre contemporáneo sufre por partida doble: por el sufrimiento a que está condenado por su condición natural –enfermedades, deformaciones físicas o psíquicas, falta de amor, vejez, soledad– y el sufrimiento adicional causado por un macrocosmos social de carácter generalmente adverso.

Nuestra época no está abierta a los grandes ideales altruistas y elevados; en ella reina la aridez espiritual que caracteriza a todas las civilizaciones saturadas y declinantes. Lo que predomina es la codicia material, el hedonismo, el ansia de poder y otras pasiones bajas y vulgares. Pero lo que menos ha conseguido el hombre con este concepto de vida es ser realmente feliz y vivir reconciliado con su destino. Su existencia no es plenitud ni gratificación, paz de espíritu y alegría interior, sino desasosiego, inquietud, conciencia de nulidad y frustración. ¿Por qué, si no, hay tanta agresividad, tanta crispación de nervios, tanto odio sordo y tantas luchas encarnizadas entre unos y otros?

La vida de la parte mayoritaria de la población de la sociedad de consumo se compone casi exclusivamente de pura fisiología: comer, acudir al trabajo, ir de compras, conducir un vehículo y descansar. Esta mezcla híbrida de deberes funcionales y de hedonismo vulgar es, en efecto, desde hace décadas, el destino del ufano *homo occidentalis* medio. A pesar del carácter inconfundiblemente gris y mediocre de este modelo de vida, los apologetas y corifeos del sistema no vacilan en magnificarlo como el más alto ideal a que el género humano puede aspirar. El hecho de que el promedio de personas no haya emprendido nada serio para desenmascarar esta patraña demuestra que el proceso de domesticación mental y emocional llevado a cabo por el orden capitalista ha sido más eficaz que el *agit-prop* practicado en su día por los regímenes comunistas.

Si la gente lee tantas novelas sensacionalistas y ve tantos seriales de televisión es porque encuentra en ellos lo que personalmente no ha tenido ocasión de experimentar; es la expresión de una nostalgia incumplida. Lo que en la fantasía juvenil surge como anhelo de una vida excepcional y pletórica queda reducido, la mayoría de las veces, a sucedáneos vulgares y estereotipados como la idolatría consumista, el alcohol, las drogas, los tatuajes, los gritos en los estadios deportivos, los insoportables programas de televisión, la música estridente en las discotecas, los videojuegos y los interminables viajes por Internet. Ese es, en esencia, el tipo de existencia a que ha sido condenada la criatura humana supuestamente emancipada del siglo XXI.

Desesperanza

La forma quizá más triste de la frustración que se ha apoderado del individuo medio es la de aceptar pasivamente este estado de ánimo y no intentar liberarse de él. Lo primero que salta a la vista es, en efecto, el contraste que existe entre el alto volumen de insatisfacción reinante y el escaso número de personas que logran superarla. La consecuencia inevitable de esta resignación es la desesperanza, de la que Gabriel Marcel decía no sin razón que significa «la muerte en vida, la muerte anticipada» [7].

Pero este es precisamente el objetivo de la ideología dominante: reducir el desánimo de la gente a vivencia íntima, a pura interioridad personal. Es el mejor procedimiento para que la frustración permanezca como una experiencia estrictamente subjetiva y no salga a la esfera pública en forma de protesta. Son dos momentos del mismo fenómeno: el sistema niega al hombre y este se niega a sí mismo al no transformar la negación sufrida por él en una negación de la negación. El hombre que no intenta romper las cadenas de la frustración es víctima por partida doble: del sistema y de sí mismo.

Acosados por los conflictos y traumas psíquicos inherentes a todo estado crónico de frustración, no pocos de los individuos afectados por este mal acuden al psiquiatra con la esperanza de que este les ayude a combatir con éxito el desasosiego, el insomnio, la fatiga, las depresiones y otras disfunciones psicosomáticas que a menudo padecen. Esta terapia, practicada sobre todo en los Estados Unidos, significa de hecho una prolongación de la interiorización de la frustración, dado que pretende solucionar a nivel individual lo que es un problema sociológico que solo puede superarse a través de la eliminación de la causa que lo ha motivado, y que no es otra que la irracionalidad y la destructividad del modelo de vida engendrado por el alto capitalismo.

¿Por qué el hombre frustrado tiende a interiorizar su estado de ánimo en vez de utilizarlo como arma arrojadiza contra los culpables de su ingrata situación? Achacar esta actitud a su supuesta

pusilanimidad o falta de coraje sería otra manera de individualizar su problema y separarlo del contexto sociológico. Antes de arrojarle a la frustración, el sistema le ha metido en la cabeza la falacia de que ofrece a todo el mundo la posibilidad de alcanzar la felicidad que todo hombre, por naturaleza, anhela, y que si no ha alcanzado esta meta se debe por lo tanto a su propia culpa, no a la culpa de la realidad objetiva. Es decir, el conformismo que los medios de comunicación de masas le han inculcado desde edad temprana es la razón de que no se le ocurra pensar que la única manera de liberarse de la frustración que lleva dentro como un cáncer oculto es la rebeldía abierta contra el sistema.

Hoy se consuma, a nivel personal y colectivo, el triunfo del empirismo surgido en los albores de la era burguesa y llevado a sus últimas consecuencias por el pragmatismo y el behaviorismo yanquis. Soñar en un mundo al servicio del bien y la justicia equivale para estos sistemas de pensamiento a sucumbir a ilusiones y fantasías tan ingenuas como peligrosas. En esencia se trata de una declaración de guerra a toda concepción del hombre y de la historia basada en la espiritualidad y la elevación moral y humana. El enemigo es el alma ensalzada por Platón como sede de la virtud y fuente de la felicidad. Y la mejor manera de combatir a este enemigo es la de dejarse embrutecer por el fetichismo consumista y apartar de sí toda duda metódica sobre la validez y legimitidad del código de valores reinante.

10
El retorno del miedo

Institucionalización de la inseguridad

La consecuencia inevitable de un orden social basado exclusivamente en el principio de competencia está condenado de antemano a generar un tipo de individuo dominado por el miedo a no poder afrontar debidamente los desafíos inherentes a este modelo de sociedad y de ideología. Cuando Franz Kafka escribió en una de sus cartas a su prometida Milena que «mi ser es miedo», no podía prever que estaba describiendo, sin saberlo, un estado de ánimo destinado a convertirse en un fenómeno de masas[1]. La profunda necesidad que toda persona tiene de sentirse segura de sí misma y de su entorno resulta cada vez más difícil de cumplirse, y ello por la sencilla razón de que la vida contemporánea está basada en lo que Pierre Bourdieu ha llamado «la institución de la inseguridad»[2].

El miedo es también inevitable en una sociedad que estrangula sistemáticamente los lazos comunitarios y ensalza el solipsismo insolidario como virtud máxima. Al miedo de ser motejado de fracasado se une ahora el miedo al aislamiento y la marginación. A la inversa de lo que los voceros del capitalismo desregulado y neoliberal afirman, el hombre no ha nacido para resolver por sí solo sus problemas y cuitas, sino asistido por los demás. De ahí que sea por naturaleza un *zoon politikon* u *homo socialis*. Negar o subestimar esta dimensión relacional y hacerle creer que se basta a sí mismo es pura ideología y manipulación mental. Ya la teología del oráculo de Delfos tenía como objeto subrayar los límites de la condición humana y convencer a los visitantes del templo que evitaran todo conato de vanagloria o soberbia. No otra cosa significaba el lema del «conócete a ti mismo», *gnothi seauton*.

Flota en todo caso por doquier una psicosis general de miedo, como si la gente esperara y temiera en cualquier momento la llegada

de los cuatro jinetes del Apocalipsis. El macrocosmos planetario funciona mal, pero también el microcosmos individual está por los suelos. De ahí la sensación de inquietud y pánico que nos rodea. El hombre ha perdido el control sobre el mundo técnico erigido por él mismo, se ha convertido en un extraviado existencial, en un náufrago flotando en el flujo oceánico de un universo que amenaza con anegarle hasta el fondo de sus aguas.

No deja de ser paradójico que uno de los rasgos fundamentales que caracterizan al pensamiento moderno haya sido el de su escasa predisposición a ocuparse del problema del miedo, actitud común tanto del pensamiento burgués como del antiburgués, aunque las razones de su silencio hayan sido distintas. Común a ambos ha sido asimismo presentar una imagen edificante del hombre, y ello con el fin de ganar adeptos para su causa. Los teóricos y propagandistas burgueses y revolucionarios han procedido en todo caso y con pocas excepciones a una burda esquematización del hombre, silenciando todos aquellos elementos que podrían abrir dudas sobre la practicabilidad de sus respectivas doctrinas. En este aspecto son hermanos mellizos. Casi todos ellos han llenado miles y miles de páginas, unos para explicar con todo detalle las primicias del paraíso burgués-capitalista, los otros para contradecirles y dibujar en el horizonte la tierra prometida de la revolución, de manera que casi ninguno de ellos ha considerado necesario decir una sola palabra sobre el miedo que el incumplimiento de sus promesas de felicidad podía generar en el hombre, al que han dejado solo y abandonado a su suerte. Ello explica que una de las formas más frecuentes de la soledad del hombre moderno haya sido y siga siendo la soledad habitada por el miedo, que es, sin duda, el tipo más horrible de soledad que pueda experimentar la criatura humana.

Una constante histórica

El miedo no es, naturalmente, un fenómeno exclusivo de nuestro tiempo, sino una experiencia fundamental del ser humano. Épocas, sistemas sociales y civilizaciones que no hayan conocido el miedo no

han existido nunca. El hombre tiene siempre miedo de algo o de alguien. Lo único que cambia entre unos estadios históricos y otros son las raíces de este miedo y sus formas de manifestarse. El hombre primitivo tenía miedo de las fuerzas de la naturaleza y del castigo de los dioses y los espíritus malignos; el cristiano de la Edad Media, del pecado y el castigo divino. Lo peculiar del miedo existente en la sociedad actual es que incide en un estadio histórico que se ufana de haber superado el miedo cósmico, metafísico y religioso del hombre premoderno. Pascal fue uno de los primeros en confesar el miedo que sentía, y que achacaba al «infortunio inherente a nuestra condición débil, mortal y miserable»[3]. Y lo mismo reza para la angustia de Kierkegaard, ambos precursores de la filosofía existencialista del siglo XX. Las dos categorías fundamentales de Martin Heidegger son la «preocupación» *(Sorge)* y el miedo *(Angst)*. Lo que el autor de *Ser y tiempo* expresó en términos filosóficos lo formularía Franz Kafka valiéndose de su fantasía literaria. Toda su obra, desde *El proceso* a *El castillo,* gira en torno a la inseguridad y el miedo del protagonista «K». Por lo que respecta a Albert Camus, ¿qué es su novela *La peste* sino la expresión simbólica del miedo que de pronto se apodera de toda una comunidad? Con plena razón R. H. Tawney escribía en su obra *La sociedad adquisitiva:* «La acusación casi más grave que puede hacerse a nuestra civilización es que la mayoría de la humanidad carece de seguridad»[4].

En épocas agónicas y traumatizadas, el tiempo deja de ser un proceso regular y previsible para convertirse en sensación de amenaza y en temor a que sobrevenga un acontecimiento infausto que conmocione de improviso el curso estable de nuestra existencia y nos despoje de nuestra seguridad interior. Esta visión desasosegada del tiempo se manifiesta especialmente en fases históricas inestables y carentes de cohesión interna, en las que predomina una profunda crisis de valores. Este fue el estado de ánimo que fue apoderándose del hombre europeo en vísperas de la Primera Guerra Mundial y, terminada esta, en las décadas que precedieron al estallido de la nueva conflagración bélica de 1939-1945.

La fe del Siglo de las Luces en la razón humana y en el progreso histórico sería desmentida siglo y medio después de la manera más

rotunda por el irracionalismo y la vesania destructiva que fue apoderándose del hombre europeo. Terminada la cruenta guerra de 1914, desencadenada por la voracidad expansionista de Alemania, el miedo a morir en los campos de batalla dio paso al miedo de morirse de hambre por falta de trabajo. El paro masivo fue, en efecto, uno de los signos dominantes de los años veinte y treinta, y no solo en Europa, sino también en Norteamérica, conmocionada en 1929 por la crisis bursátil de Wall Street. Los siete millones de parados que había en Alemania sirvieron de caldo de cultivo a Hitler y sus esbirros para preparar y consumar su diabólico Tercer Reich nacionalsocialista. Ya antes de estallar la Segunda Guerra Mundial, el miedo se convirtió en el fenómeno central de Europa, principalmente en Alemania, pero también en la mayoría de los demás países. Primero en la Italia fascista de Mussolini y a partir de 1933 en la Alemania nazi se inició un proceso de terror contra todos los sectores de población considerados como enemigos políticos o como una raza inferior, como ocurrió en Alemania con la población judía. Y, con el estallido de la guerra, el terror y el miedo a morir pasaron a ser una experiencia común a todos los pueblos europeos, también en nuestra España, azotada por una despiadada y cruel guerra civil.

El miedo de hoy

Lo que Karl Jaspers escribía en 1930 ha pasado a convertirse en uno de los fenómenos psíquicos más representativos del hombre contemporáneo: «El miedo a la vida es el compañero invisible del hombre moderno» [5], un veredicto que Luis A. Aranguren Gonzalo ha podido aplicar recientemente al mundo de hoy: «El miedo es el acompañante indispensable en las sociedades del siglo XXI» [6]. El miedo se ha secularizado, no es hoy en primer lugar miedo cósmico o metafísico, sino intrahumano e interhumano, y su causa principal ha pasado a ser el miedo del hombre a sus semejantes, como subrayaba Céline con amargura: «Siempre es de los hombres y solo de ellos de los que hay que tener miedo» [7]. Miedo, pues, como consecuencia de la situación desgarrada de un mundo que se ha convertido en un

infierno siempre renovado de irracionalismo, destrucción y deshumanización general.

El origen del miedo que se incrusta en el interior del hombre tras el período de relativa estabilidad que siguió a la terminación de la Segunda Guerra Mundial es de carácter esencialmente económico, empezando por algo tan elemental como el miedo a perder el puesto de trabajo o a no poder incorporarse a la vida laboral por falta de demanda de empleo, como ocurre especialmente en países económicamente a la deriva como España. Todo asalariado tiene que vivir hoy con el temor constante de ser arrojado a la calle como un trasto inútil y de tener que sobrevivir con el precario subsidio de paro que el Estado le asigna. Cuando llega este doloroso y humillante momento, uno tiene que vivir con la sensación de ser un fracasado, si bien la responsabilidad no es suya, sino de un sistema económico que decide o acepta fríamente de antemano que un determinado porcentaje de la población activa sea despojada de su empleo y confinado en su casa.

A las consecuencias objetivas del miedo pertenece no solo la inseguridad material, sino también la desmoralización interior y la pérdida de toda esperanza redencional, experiencias hoy comunes a todos los individuos, estratos sociales y pueblos desfavorecidos del planeta. Hay que consignar también que una de las perversiones más abominables del neoliberalismo hoy en boga consiste en responsabilizar personalmente a las propias víctimas de sus problemas y fracasos y negar que estos puedan obedecer a los factores estructurales creados por el propio sistema.

Por muy profundo y agobiante que sea el sentimiento de miedo, generalmente nadie habla de él abiertamente. La actitud más frecuente es la de ahuyentarlo de la conciencia para no amargarse a sí mismo y a las personas allegadas a uno. Admitir ese estado de ánimo significa extender su propio certificado de defunción. El sistema quiere ver solo semblantes radiantes, que es la señal de quienes se identifican con sus principios y valores, mientras que, a la inversa, las caras tristes y compungidas representan un acto mudo de protesta contra la ideología dominante. El sistema se niega a reconocer que el miedo que ha engendrado, especialmente en las

almas más sensibles, es el producto de su esencial brutalidad, de modo que para librarse de toda responsabilidad lo que hace es calificarlo como enfermedad del propio individuo. La solución consiste, pues, en acudir al psiquiatra, esto es, convertir el miedo en un problema exclusivamente subjetivo y ajeno a las condiciones objetivas de vida creadas por el propio sistema.

Pero no menos difícil y desmoralizadora es la sensación de impotencia y de desamparo que se apodera de quienes se ven confrontados de pronto con la experiencia dolorosa del paro forzoso. En la época heroica de la lucha de clases, el obrero vivía con la esperanza de que un día estaría en condiciones de poner fin a la hegemonía del capital y establecer un sistema socioeconómico justo y equitativo. Y era esa ilusión lo que le permitía afrontar estoicamente sus problemas subsistenciales y luchar no menos estoicamente por sus ideales manumisores. La sustitución de la lucha de clases por la colaboración de clases impuesta en las últimas décadas por el capitalismo desregulado condena al asalariado a la resignación y la desesperanza. El asalariado sigue siendo no solo materialmente explotado, sino que por añadidura se ha convertido en un ser desilusionado. El *homme révolté,* descrito por Albert Camus en el libro del mismo título, es hoy un *homo consumens* dominado enteramente por el conformismo y la resignación. El sistema ha logrado, en efecto, apoderarse de su autoconciencia y convertirle en un ser domesticado.

La conciencia satisfecha

El sistema dominante se siente escasamente inclinado a reconocer las verdaderas causas del miedo que se ha apoderado de la gente y de sus graves consecuencias e implicaciones. Y lo primero que no reconoce es que, lejos de tratarse de casos aislados, se ha convertido entretanto en un fenómeno cada vez más generalizado. No puede sorprender, por lo demás, que un modelo de sociedad basado en el frenesí consumista y hedonista procure silenciar todos aquellos hechos que contradigan el ideario que pregona, como señalaba

Adorno en sus *Minima moralia:* «Al mecanismo de la dominación pertenece prohibir el dolor producido por él mismo»[8]. Y lo primero que oculta es el miedo que inevitablemente genera. Pero no es solo el discurso dominante el que elude abordar esta problemática, sino que también el individuo afectado por ella procura no hablar del miedo que lleva en sus entrañas, ya que, en una sociedad basada en el principio de competencia y en la lucha de todos contra todos, el miedo pasa a ser el primer obstáculo para afrontar con éxito ambos desafíos. Por muy desmoralizado y hundido que esté, el individuo opta generalmente por hacer de tripas corazón y recurrir a lo que Max Horkheimer definió como la terapéutica del *keep smiling* o la sonrisa permanente a flor de labios.

De acuerdo con la lógica instrumental del sistema, el miedo dejó de existir terminada la Segunda Guerra Mundial con la derrota de los países totalitarios del Eje y la victoria de la democracia. A partir de esta mutación histórica cesa el miedo a morir en los campos de batalla o en el curso de los ataques aéreos contra la población civil y se inicia la fase de paz, de tranquilidad y de progreso de la posguerra. El miedo a la existencia es ahora del todo injustificado, y, si surge, es debido a alguna insuficiencia o desviación biológica. El hombre, como el animal, ha sido dotado por la naturaleza con los atributos volitivos necesarios para sobrevivir a los desafíos, riesgos y peligros consustanciales a la vida humana. Para legitimarse a sí misma como la encarnación de la verdad y la normalidad, la ideología del éxito hace suyo el mito hobbesiano de que el ser humano es un animal de presa ansioso de competir con los demás para llevarse el mejor botín. Es decir, ideologiza la condición antropológica del hombre y la adapta a sus intereses específicos de clase.

Esta actitud permite a los amos del mundo vivir con la conciencia satisfecha, eludir toda responsabilidad y transferirla a las propias víctimas. Si tienen miedo –viene a decir el discurso al uso– no es por culpa de los administradores del poder, sino por su incapacidad para atenerse a la «igualdad de oportunidades» que la sociedad pluralista concede en principio a todos sus miembros, que es una manera como otra de decir, sin decirlo textualmente, que son seres débiles,

holgazanes, inadaptados o enfermos. Así de fácil es quitarse las pulgas de encima. Es comprensible que Thomas Mann expresara en 1951, en una carta a un amigo suyo de confianza, el deseo de que «esta civilización de codiciosos, locos y gánsteres se hunda» [9].

Pero el colmo de la impudicia es la pretensión de considerarse como los bienhechores de la humanidad y creer que tienen derecho a ser admirados y amados por los mismos sectores de población víctimas de sus atropellos y vejámenes. A tal grado llega su narcisismo que no admiten siquiera como hipótesis la posibilidad de haber obrado en detrimento del bien común. Los que se equivocan no son ellos, sino los que se quejan y sucumben al miedo. Hayan leído o no a Nietzsche, están convencidos de que los lamentos y críticas de los débiles son el producto de la envidia y del resentimiento. Y lo mismo que Nietzsche parten del supuesto de que lo propio del superhombre es estar «más allá del bien y del mal» y dar rienda suelta a la «voluntad de poder» sin estar obligado a dar explicaciones a nadie, y menos al «animal-rebaño», destinado por ley natural a cumplir a rajatabla lo que les ordenen los *áristoi,* nacidos para mandar.

Esta cínica adulteración de la verdad es suscrita no solo por los *managers,* políticos y demás aprovechados del sistema, sino también por una gran parte de los intelectuales hoy en boga, entre ellos muchos de los que son considerados por la opinión pública como genuinos representantes del pensamiento humanista. Citemos como botón de muestra al festejado sociólogo Zygmunt Bauman y sus ditirámbicos elogios al éxito capitalista: «Es este éxito lo que permite calificar de utópicas e irrealistas otras formas de la libertad» [10]. Lo mismo puede decirse de Karl Raimund Popper, el famoso filósofo y politólogo austríaco que suministraría al capitalismo la oportunidad de poder vanagloriarse de «sociedad abierta»: «Creo que, a pesar de lo que se pueda objetar, con razón, a nuestra civilización occidental, es la más libre, la más justa, la más humana y la mejor de todas las que la crónica histórica de la humanidad nos da noticia» [11]. Marcel Bouchet, apologeta de la democracia representativa, tiene el cinismo de hablar de «la marcha triunfal de la democracia hacia el progreso» [12]. Frente a este burdo triunfalismo, su compatriota Pierre Manent se

pregunta: «¿ Por qué el hombre moderno está tan seguro de ser cada día más libre cuando en realidad está cada vez más sometido?» [13]. Y también Egon Fink: «El hombre se ha convertido en un esclavo, aunque posea el derecho democrático a votar» [14].

El miedo, sin tópicos

Demonizar por motivos ideológicos el miedo como una especie de anomalía psíquica es uno de los actos más inmorales e imperdonables cometidos por los apologetas y mercenarios teóricos del capitalismo. Para mí, lo demoníaco consiste más bien en justificar y exaltar por los mismos motivos ideológicos la agresividad competitiva como una actitud tan normal como deseable. Pero el colmo de la desvergüenza es asociar el miedo con la cobardía. Cobardes son en todo caso quienes, amparados por leyes e instituciones inmorales e instalados cómodamente en sus despachos, explotan u oprimen sin riesgo ni peligro para ellos a las masas de gente sometidas a sus órdenes. Nada hay más normal y más ligado a la naturaleza humana que el sentimiento de miedo, y nada hay más opuesto a la verdad que negar este fenómeno psíquico, como suelen hacer los fanfarrones, hijos de papá y héroes de salón para deslumbrar a sus interlocutores y crearse una aureola de superhombres.

Y no hablo por boca de ganso. Desde los lejanos días de nuestra guerra civil y en edad todavía muy temprana, el miedo pasó a ser una de mis primeras experiencias: miedo a morir despedazado por alguna de las bombas arrojadas casi diariamente en Barcelona por la aviación italiana y alemana; más tarde, terminada la contienda bélica, miedo al hambre y la miseria, y miedo a que mi padre fuera detenido por la policía franquista por sus actividades subversivas, lo que ocurrió varias veces. Ya de joven e incorporado yo mismo a la lucha clandestina, miedo de que fuera a parar, como mi padre, a la Cárcel Modelo. Y lo que estoy contando aquí no fue nada excepcional, sino una experiencia común o similar a millones de personas durante la guerra y en los años de posguerra. Y si me he tomado la licencia de traer a colación por un momento estas

vivencias de mi trayectoria biográfica es simplemente para decir que, gracias al miedo que conocí durante mi niñez y mi juventud, pude más tarde comprender y compartir de corazón el miedo de los miles de millones de personas que desde entonces y actualmente han sido condenadas por el orden vigente a vivir en estado permanente de miedo y angustia.

El miedo forma parte intrínseca de la naturaleza humana y no podrá, por ello, ser erradicado nunca completamente, tampoco en las sociedades más perfectas. O como señalaba recientemente el neurólogo judeo-alemán Egon Fabian en su lúcido libro *La anatomía del miedo:* «El miedo, en cuanto miedo existencial, es un sentimiento originario de la vida humana. No habrá nunca una vida sin miedo» [15]. Ello reza en primer lugar para el miedo motivado por circunstancias y factores personales: enfermedades graves, deformaciones físicas, desequilibrios psíquicos, desengaños amorosos, fracasos profesionales, sueños de felicidad no colmados, etc. Pero en cambio sí es posible eliminar y reducir a un mínimo insignificante el miedo social, que es la causa principal existente hoy en todo el planeta. Cuando Adorno, en una de sus cartas a Walter Benjamin, escribía que «el fin de la revolución es el de extirpar el miedo», se refería, sin decirlo expresamente, al miedo social [16]. Este tipo de miedo es de origen histórico y no tiene otro motivo que el de una organización injusta de la sociedad. La naturaleza, repito, ha creado una criatura humana expuesta a conocer el miedo por múltiples razones, pero lo que no ha hecho es condenarla al miedo de morirse de hambre. Ese tipo horrible de miedo no es el producto de las leyes de la naturaleza, sino del mismo hombre y, por ello, de leyes no eternas y capaces de ser sustituidas por leyes más afines a las necesidades humanas, una empresa a la que hoy están llamadas todas las personas bien nacidas y de buena voluntad, entre otras las que se han sumado al llamamiento a la indignación lanzado hace pocos años a los cuatro vientos por Stéphane Hessel, una indignación, de todos modos, que hace ya cerca de un siglo era reivindicada por André Gide: «Un espíritu incapaz de rebelión y de indignación es un espíritu que carece de valor» [17].

El otro miedo

Pero el miedo no obedece siempre al estado de ánimo negativo que suele asignársele, sino que contiene también una dimensión benefactora ignorada y silenciada por las tribunas mediáticas adictas al *statu quo*. De la misma manera que la poca propensión al miedo no debe ser interpretada necesariamente como un síntoma de salud y puede obedecer muy bien a causas como la frialdad o la pobreza de sentimientos, es impropio estigmatizar el miedo como un fenómeno negativo *per se,* como hace la lógica del sistema partiendo de su vil culto a la moral competitiva, a la ideología del éxito y al reino de la fuerza. Científicos como R. Battegay o G. Ammon, entre otros, han reivindicado el miedo, que este último llama «miedo constructivo» y que en circunstancias normales ayuda a las personas a conocerse a sí mismas, a orientarse en la vida y a allanarles el camino para la comunicación y la amistad con los demás.

A este tipo constructivo de miedo pertenece también el que Günter Anders, saliendo al paso de la concepción solipsista que su maestro Heidegger tenía del miedo, ha calificado de «miedo amoroso», *liebevolle Liebe,* y cuya génesis y raíz es la preocupación por las cuitas y problemas de los demás, no por el propio yo. Y en la misma o parecida dirección apunta el «miedo desinteresado» *(selbstlos),* que Hans Jonas concebía como fundamento de lo que él llamaba una «ética de la responsabilidad». Llevada a sus últimas consecuencias, toda concepción del miedo basada en la *cura* por la suerte de los demás es sinónimo de desvelo por el destino de toda la humanidad.

Esta manifestación de un miedo solícito y solidario es particularmente frecuente en la mujer, menos en el hombre, pervertido y deformado a menudo por las gangas y lugares comunes que circulan no solo desde hoy sobre lo que debe ser la masculinidad. También en relación con el miedo se conforma la superioridad humana, moral y espiritual de la mujer sobre el hombre; bien entendido: no del tipo ambicioso de hembra que ha engendrado la ideología del éxito y que no aspira más que a escalar a los puestos de

mando que hoy ocupan en gran parte los varones, sino la mujer que no está dispuesta a negar el instinto protector, misericordioso y maternal que la naturaleza le ha dado. Fue sin duda pensando en estos atributos femeninos por lo que Cesare Pavese escribió antes de suicidarse: «Es necesario devenir mujer» [18].

11
La civilización de la muerte

Una falsa idea

La idea que tenemos de la muerte y de la destrucción en general es bastante anacrónica y esquemática; procede en rigor de una época en la que la naturaleza y el hábitat humano conservaban su esencia originaria y no habían sido asediados todavía por la acción destructiva de la técnica y demás formas modernas de vida. El proceso devastador a que está sometida la sociedad actual ha engendrado fenómenos tanáticos que nada tienen que ver con el concepto tradicional de la muerte, porque, lejos de proceder de las leyes de la naturaleza, son el producto de un modelo irracional de vida.

Porque ya no cabe engañarse: la civilización moderna, que pretendía –sin duda con la mejor intención– convertir la existencia humana en una fábrica de progreso y felicidad, se ha transformado entretanto en el peor enemigo del hombre. Los arsenales atómicos acumulados a lo largo y ancho del planeta podrían conducir un día a la extinción definitiva del género humano, pero mientras esta amenaza se mantiene todavía en el plano de lo potencial y abstracto, a nivel concreto y cotidiano nos vamos muriendo un poco todos los días, y no por razones de edad o de salud, sino por el influjo nefasto que los modos actuales de vida ejercen sobre el hombre. Las nuevas formas de aniquilación se llaman hambre, intoxicación de la atmósfera, profanación sistemática de la naturaleza, empleo de fertilizantes y pesticidas químicos, alimentos adulterados, fármacos nocivos, hacinamiento urbano, accidentes de tráfico, ruido, viviendas insalubres, enfermedades y disfunciones psicosomáticas de toda clase, alcoholismo, consumo de drogas, terrorismo, inseguridad ciudadana, suicidios, desintegración moral, incomunicación interhumana, violencia institucional y estructural, y neurotización general. «El ser

para la muerte» que el filósofo criptofascista Martin Heidegger consideraba como la expresión más auténtica de la existencia humana no necesita ser ya elegido voluntaria y «heroicamente» por el individuo, porque el proceso de destrucción que nos invade sin cesar se encarga de hacérnosla conocer todos los días a pequeñas y grandes dosis. El automóvil, símbolo máximo del sistema de vida actual, ha causado ya más víctimas que la Primera Guerra Mundial, y detrás de esta matanza no hay otro motivo que el afán de lucro de los grandes consorcios petrolíferos y automovilísticos y de toda la red de industrias y servicios surgidos a su alrededor.

El proceso destructivo de la civilización moderna, que aparece ya claramente en los excesos punitivos de la Revolución francesa y recorre como un hilo de Ariadna toda la historia del siglo XIX, alcanzará su primer punto culminante en la Primera Guerra Mundial, con sus quince millones de víctimas militares y civiles, y triste testimonio del potencial tanático que se escondía detrás del sistema liberal-capitalista. La terrible confrontación bélica puso definitivamente fin al sueño dorado de un orden liberal perpetuo. Freud, que hasta entonces había creído que el hombre era capaz de subordinar sus instintos agresivos al instinto de conservación, llegó, a partir de esa fecha, a la conclusión de que el instinto homicida era más fuerte que el instinto vital, y que en los momentos decisivos y en las situaciones-límite, Tánatos se imponía sobre Eros.

Para decirlo en la terminología del mismo Freud, de Erich Fromm o de Herbert Marcuse: lo que hoy presenciamos en el planeta Tierra es el triunfo cósmico de Thánatos sobre Eros, de la nada sobre la existencia, del no ser sobre el ser, de lo irracional sobre lo racional, de lo inhumano sobre lo humano, del instinto de destrucción sobre el instinto de conservación. Y no soy el único en pensar así. Ya en 1974, Michel Serres consignaba: «El gobierno mundial ha ocupado su sitio. Es la tanatocracia, el gobierno de la muerte»[1]. Esta nueva danza de la muerte es cada vez más siniestra, exige un número cada vez mayor de víctimas. El mundo vive una nueva era socialdarwinista, y el objetivo que esta doctrina decimonónica persigue no es otro que el de eliminar paulatinamente a todos los sectores de población que por algún motivo son improductivos y

representan un obstáculo para el proceso de producción y reproducción del capitalismo avanzado. El derecho a la vida ha dejado de ser un derecho natural para convertirse en un privilegio. Mientras que en las zonas misérrimas del planeta cunden la desnutrición y el hambre a gran escala, 2.100 millones de personas padecen de sobrepeso y obesidad, con los Estados Unidos a su cabeza, con el 13 % de la población mundial aquejada de esta enfermedad que en 2010 condujo a la muerte de 3,4 millones de personas.

No creo exagerar si digo que la historia de la humanidad ha entrado en uno de sus ciclos más sombríos. De todos los confines del planeta nos llega a diario el testimonio lacerante de las más diversas catástrofes y tragedias, y ello en proporciones tan gigantescas que no podemos dejar de pensar que el destino se venga ahora del sinnúmero de atrocidades cometidas en los últimos siglos por el hombre moderno. A la vista de lo que acontece en el mundo es difícil no sumarse al criterio de William Godwin, que definía la historia de la humanidad como «una crónica de crímenes» [2].

Las nuevas víctimas

Las víctimas principales de este nuevo genocidio son los pueblos famélicos del Tercer Mundo y los estratos marginados de la sociedad de consumo, los débiles, enfermos y ancianos, los indefensos y fáciles de eliminar. En el fondo –hay que hablar claro– se trata de la continuación de la eutanasia nazi con nuevos procedimientos, con un *modus operandi* más sutil y refinado. En vez de exterminar a las víctimas con inyecciones letales o arrojarlas a las cámaras de gas, se las arroja a la muerte a cámara lenta a través del pauperismo, la miseria, el paro, la falta de agua potable, de asistencia médica, de medicamentos y demás medios de vida, un proceso que en esencia fue anticipado ya por Proudhon: «Muerte al que no posee nada» [3].

Las estadísticas de la ONU y otros organismos internacionales nos recuerdan día sí día no que hay demasiados habitantes en el globo terráqueo, y nos lo recuerdan para que nos familiaricemos con la idea

de que una parte de la población mundial tiene que desaparecer y dejar sitio para los más aptos. ¿No lo dijo ya Nietzsche? «Hay demasiados hombres en la tierra, y muchos de ellos viven demasiado»[4]. ¿Y no dijeron lo mismo Malthus, Haeckel, Spencer y demás profetas del *struggle for life* y del *survival of the fitttest?* Pues bien: lo que en su tiempo fueron teorías pseudocientíficas, propias de cabezas confusas, se ha convertido en el programa inconfesado e implícito de las fuerzas que dominan el mundo. Deslumbrados por el confort material y el progreso de la técnica y las ciencias, no nos damos cuenta de que estamos retrocediendo a la era de las cavernas, a la ley de la jungla, al tamtam de la selva. ¿Dónde ha quedado la solidaridad con los pobres y los débiles, qué ha sido de los principios básicos de la tradición humanista-cristiana de Occidente? La historia universal se ha convertido en un *Götterdämmerung* wagneriano, en una macabra danza de la muerte.

El culto idolátrico al consumo material y al progreso tecnológico nos ha conducido a un callejón sin salida, ha puesto en movimiento una serie de energías destructivas cada vez más difíciles de controlar y, por ello, cada vez más amenazantes y peligrosas. Este es el resultado final de una civilización que ha tenido la soberbia de sustituir las leyes sabias de la naturaleza por las leyes frenéticas y desmesuradas del hombre fáustico. La faz de la tierra ha sufrido en los últimos siglos una profunda transformación, perdiendo su identidad originaria para ir convirtiéndose en un cosmos demoníaco de artefactos, estructuras y objetos no dados en la naturaleza primaria. La creación original corre el peligro de ser completamente destruida por el universo artificial erigido por el hombre con ayuda de la técnica, la ciencia y la industria, un universo compuesto de asfalto y de cemento armado, de rascacielos y fábricas deshumanizadas, de autopistas y aparcamientos subterráneos, de materias sintéticas y máquinas infernales, de ciudades monstruosas y termiteras humanas.

Junto a esta siniestra metamorfosis de la estructura externa y estética del hábitat planetario, la civilización tecnocientífica ha transformado también radicalmente la estructura interior del hombre, conduciendo al surgimiento de un tipo de individuo tan

impersonal y mecánico como su entorno. O como consignaba Hendrik de Man a principios de la década de los cincuenta: «No es necesario pensar mucho para llegar a la conclusión de que todos nosotros somos de algún modo robots»[5]. Pero esta robotización tiene una doble dimensión, afecta al hombre tanto como animal social como ser interior, como ha visto muy bien Hannah Arendt: «La sociedad de masas no solo destruye el reino de lo público, sino también el reino de lo privado, despoja al hombre no solo de su lugar en el mundo, sino también de su hogar privado»[6].

Un designio diabólico

En rigor, el hombre ha intentado desde el principio de la historia rebelarse contra la creación, y el mito de Prometeo robando el fuego a los dioses es un símbolo del desafío humano al orden cósmico. Pero, durante milenios, la insurrección del hombre no rebasó ciertos límites ni puso en entredicho las leyes eternas de la naturaleza. Es solo a partir de la Revolución industrial cuando el hombre decide lanzarse a fondo contra el orden natural y crear un orden artificial basado en el culto desenfrenado a la fuerza y al afán de dominio. El pandemónium técnico, reducido a pura expansión mecánica, no tardará en convertirse en un instrumento de destrucción sin parangón en la historia universal. Los gases empleados en la Primera Guerra Mundial demostraron que la industria química podía ser fácilmente transformada en una industria tanática. Este vínculo entre técnica y muerte alcanzó su expresión más macabra durante el Tercer Reich, cuando los nazis procedieron a la liquidación de los judíos con el gas Zyklon B fabricado por la industria química de la cuenca del Ruhr.

Esta conjunción diabólica entre técnica y destrucción es lo que constituye la verdadera revolución copernicana de la historia de la humanidad, el verdadero salto dialéctico de la Edad Antigua y la Edad Media a la Edad Moderna, y no las luchas ideológicas que han dividido el mundo en los últimos siglos, pues lo propio de la invasión técnica es no detenerse ante ninguna frontera ni ante ningún credo político. Hitler ocupó casi toda Europa con la misma técnica que

funcionaba en Francia o Inglaterra, y la Unión Soviética pudo levantar su imperio gracias a la tecnología importada de los países industrializados. La superestructura de las democracias occidentales es radicalmente distinta a la de la China comunista, pero su base tecnológica es idéntica, procede del racionalismo científico de Descartes, Galileo o Leibniz. Y lo mismo debe decirse de países tan distintos originariamente de Europa o Norteamérica como la India o Japón.

Creo que, en conjunto, no tenemos el menor motivo para estar orgullosos de la civilización de la máquina, la cibernética, la robótica y la biogenética, cuyo desarrollo, cada vez más imprevisible e incontrolable, amenaza convertirse en una terrible Noche de Valpurgis, en un apocalipsis sin precedentes en la historia universal. Las leyes de la razón no pueden ser violadas impunemente, y cuando lo son engendran monstruos, como profetizó lúcidamente Goya. Esta es la lección que podemos extraer del intento suicida de destruir el orden natural del cosmos por el Moloc artificial de la era industrial.

La teoría del progreso indefinido, lanzada por la burguesía ilustrada a los cuatro vientos y asumida después miméticamente por los doctrinarios socialistas, nació en el Siglo de las Luces, pero la triste y oscura situación que atraviesa el mundo, la confusión y la desorientación que reinan por doquier, demuestran que aquella luz se ha convertido en tinieblas y ha abocado al «eclipse de la razón» previsto y anunciado por Max Horkheimer poco después de finalizada la Segunda Guerra Mundial.

Los profetas del frenesí técnico querían liberar al hombre de sus condicionamientos naturales, pero hoy nadie puede ignorar que Prometeo sigue encadenado, no a una roca del Cáucaso, pero sí a su soberbia, a su egolatría y a su irresponsabilidad moral. El fuego que el titán griego robó a los dioses para modelar a los hombres a su antojo no ha servido hasta ahora más que para desencadenar incendios dantescos como los de las dos guerras mundiales o crear sistemas de destrucción como las armas nucleares, un proceso destructivo previsto genialmente por Gracián: «Todo cuanto inventó la industria humana ha sido perniciosamente fatal y en daño de sí

misma: la pólvora es un horrible estrago de las vidas, instrumento de su mayor ruina, y una nave no es otro que un ataúd anticipado»[7].

El sueño delirante del hombre fáustico descrito por Goethe en su famosa obra teatral y ensalzado por Oswald Spengler en su obra *La decadencia de Occidente* ha fracasado estrepitosamente, y el viaje a la tierra prometida de la Utopía se ha revelado en realidad como un viaje al infierno. Este es el balance de una civilización que ha cometido el sacrilegio de situar la máquina por encima del hombre y ha confundido el supremo bien con la fabricación cada vez más perfecta y acelerada de productos técnicos. Como señala Lewis Mumford con su lucidez habitual: «El surgimiento de la máquina y la caída del hombre son dos partes del mismo proceso»[8]. Hegel creía que la historia universal caminaba hacia la apoteosis del espíritu universal; hoy vemos que ha conducido a la entronización del materialismo más descarnado. La peste materialista invade el mundo occidental y, con ella, la mercantilización de la existencia, la desnaturalización de las relaciones humanas, el culto brutal al éxito y la guerra del todos contra todos como conducta habitual.

No hay paz en la tierra, no hay fraternidad, no hay unidad. Hay división, hay odio, hay conflictos de toda clase. Y ello es lógico: la gran armonía universal presupone la justicia como condición previa. Mientras no se dé este supuesto, mientras no reine el ideal platónico del bien y del amor, prevalecerá el principio heraclitiano del *polemos*. Estamos asistiendo desde hace tiempo al desmoronamiento y la desintegración de los valores creados en estadios históricos más fecundos que el nuestro. Es posible que, en ciertas zonas privilegiadas del planeta, exista hoy menos injusticia social y más libertad que en épocas pretéritas, pero a la vez hay más alienación, más frustración y desmoralización. La Antigüedad y la Edad Media fueron épocas contradictorias e incapaces de llevar a la práctica los ideales teóricos que profesaban; por eso el hombre se rebeló contra ellas y buscó valores y modos de existencia más ajustados a sus auténticas necesidades. Pero, en vez de crear en su puesto un modelo de civilización realmente humano, las naciones y clases dominantes, traicionando la semilla sembrada por el Renacimiento, la Ilustración y el movimiento obrero del siglo XIX, han impuesto en los dos últimos

siglos un sistema de vida basado en nuevas formas de opresión y destrucción. La morada humana se ha convertido en cárcel; la convivencia interpersonal, en frialdad y hostilidad. José Ferrater Mora no exageraba al calificar la época que nos ha tocado vivir como «uno de los momentos más angustiosos de la historia humana»[9].

Instinto invasor

La civilización de la muerte es, en esencia, un producto de la civilización tecnocéntrica creada por lo que en un capítulo anterior hemos llamado Imperio Norte, esto es, por los países de la Europa centronórdica y Norteamérica. El objetivo central de estos pueblos ha consistido en los últimos siglos en aprovechar su superioridad tecnocientífica y productiva para saquear a los pueblos del Sur, sea a través del comercio, sea *manu militari*. Ambos procedimientos son hijos de la misma motivación: el afán de botín y el morbo expansionista. Lo que a finales del siglo XIX escribía H. S. Chamberlain sobre los alemanes es aplicable, *mutatis mutandis,* a otros pueblos nórdicos: «Desde el principio hasta hoy vemos a los germanos aniquilar a tribus y pueblos enteros para hacerse sitio para ellos mismos»[10]. Vivir del botín arrancado a otros pueblos fue también, durante siglos, la conducta predilecta de los pueblos escandinavos, que la mitología tecnocéntrica ha glorificado como la encarnación de la civilización moderna. O como señalaba Voltaire en su obra magna *Ensayo sobre la historia general y sobre las costumbres y el espíritu de las naciones:* «Estos salvajes, demasiado numerosos, carentes de tierras fértiles, de manufacturas y de artes, no querían sino salir de su patria. El bandidismo y la piratería les eran tan necesarios como la carne a las bestias feroces»[11]. Pero lo mismo es válido para Inglaterra. Werner Sombart ha subrayado el nexo intrínseco existente entre la piratería inglesa y el origen del capitalismo: «Las naciones-pirata por excelencia son en los siglos XVI y XVII Inglaterra y Nueva Inglaterra [...] El carácter pirata del gran comercio de los primeros tiempos adquiere su máximo desarrollo con el surgimiento de las grandes compañías comerciales de los siglos XVI

y XVII, que no eran otra cosa que sociedades de rapiña semiguerreras dotadas de soberanía propia y facultades estatales»[12]. Inglaterra financió en no poca medida su proceso de industrialización con el oro y la plata arrebatados por sus corsarios a los galeones españoles. La misma codicia materialista y el mismo espíritu expansionista fueron los motivos del colonialismo británico en Norteamérica, África y Asia. Idéntico ejemplo siguió Holanda, que Marx calificaría como «la nación capitalista modelo del siglo XVII»[13]. Alemania, que no ha poseído nunca una tradición colonial de envergadura e inicia su revolución industrial relativamente tarde, se dedicó a asaltar y desvalijar Italia, Francia y la Europa del Este. El despegue industrial de Alemania fue financiado en gran parte con los cinco mil millones de francos oro que Francia tuvo que pagar a Prusia como botín de guerra tras la contienda bélica de 1870-1871.

Estas breves notas sobre el papel jugado por los pueblos nórdicos en la gestación y desarrollo de la civilización de la muerte quedarían incompletas si no hiciésemos referencia a la profunda influencia que el protestantismo ejerció sobre dichos pueblos. Y lo primero que hay que recordar es que no fue solo un fenómeno religioso, sino en no menor medida un acontecimiento histórico ligado a intereses políticos, económicos y sociales de gran envergadura. Como escribíamos hace ahora casi cuarenta años en uno de nuestros libros: «Lo que al principio puede aparecer como un movimiento exclusivamente religioso habría de revelarse muy pronto como una *Weltanschauung* que por su culto abierto y desenfrenado al lucro, la producción y los valores materiales significaba, de hecho, la negación absoluta del cristianismo»[14]. Señalemos como botón de muestra el odio de Lutero al mundo latino, su feroz antisemitismo y su ciego nacionalismo. El motivo principal de que los monarcas europeos del la Europa nórdica apoyasen la Reforma fue la codicia material y el afán de botín, como subrayaría Marx: «La Reforma no fue para ellos más que un pretexto religioso para llevar a cabo la secularización, de manera que sus ingresos más importantes de los siglos XVI y XVII tuvieron un solo origen: la expropiación del clero»[15]. A nivel internacional fue la doctrina de Calvino la que más repercusión tuvo, pues, después de echar raíces en Holanda e Inglaterra –pioneros del

capitalismo moderno–, pasó más tarde a los Estados Unidos, expresión máxima y culminación del materialismo más descarnado. «Los pueblos nórdicos carecen de una tradición de amistad con el mundo», resumía Albert Camus desde la perspectiva de *la pensée de midi*[16].

Es en todo caso innegable que lo que vengo denominando la civilización de la muerte se ha gestado en los pueblos germanos, anglosajones, escandinavos y holandeses, que antes se caracterizaban por su espíritu guerrero e invasor; es, en cierto modo, la transformación de la agresión armada en agresión industrial, con el dominio de Alemania en el seno de la Unión Europea como último ejemplo de este fenómeno histórico. La hegemonía del Imperio Norte sobre los países meridionales permite cultivar desde hace tiempo el mito de que su modelo de vida representa la culminación de la civilización y la cultura, cuando en realidad es la versión moderna de la barbarie, la maldad y la estupidez. Es, concretamente, la negación absoluta de las mejores tradiciones de la humanidad y el apogeo de sus tradiciones más viles y vulgares. De ahí que no sirvan más que para deshumanizar la vida humana y despojarla de su sentido original.

Degradación espiritual

El dominio ejercido por los comerciantes y jefes de la industria desde finales del siglo XVIII ha conducido al triunfo de la bajeza moral y la vulgaridad en sus múltiples aspectos y a la opresión de todo lo excelso. Este proceso de degradación espiritual ha alcanzado su estado más completo en la actual sociedad de consumo. El hombre ha perdido el hábito de dar un sentido profundo a su paso por la tierra. Confinado en el siniestro mundo de cemento, metal y asfalto construido por ingenieros y arquitectos a las órdenes del gran capital, no busca más que aturdirse y evadirse de su amarga realidad a través de los sucedáneos de felicidad que le ofrece el sistema. El común de los mortales ha dejado de mirar a lo alto y de buscar horizontes que rebasen y trasciendan la sórdida facticidad en que ha

quedado recluido. Quien más quien menos vegeta en vez de vivir, interioriza su insatisfacción interior y se conforma mal que bien con el destino estándar que el sistema le ha asignado.

Todo lo que atenta contra la vida humana es reaccionario, aun cuando se adorne con nombres rimbombantes como progreso, libertad o pluralismo. Los reaccionarios son hoy los *managers,* tecnócratas e idólatras del consumo, que no piensan más que en potenciar al máximo la dinámica productiva para llenar sus faltriqueras y seguir embruteciendo al hombre; una producción que, lejos de contribuir a una humanización de las condiciones de vida del planeta, se compone en gran parte de despilfarro y destrucción, mientras continentes enteros son víctima de la miseria más espantosa.

Pero lo que la humanidad necesita no es una producción para la muerte, el lujo y las necesidades artificiales dictadas por los expertos de *marketing,* una producción destinada a fabricar armamentos y trastos inútiles, sino una producción para la vida, una producción capaz de poner fin al azote del hambre y la miseria. Es una ironía de la historia –una macabra ironía– que la misma clase burguesa que, según Marx, irrumpió en la historia para universalizar el placer por medio de la multiplicación de las fuerzas de producción y la oferta ilimitada de bienes de consumo, que negó el ascetismo cristiano y predica el cuerno de la abundancia como meta última de su doctrina, haya condenado a una gran parte de la humanidad a la penuria, la escasez, la indigencia y la liquidación física.

La cruzada de expansión y penetración global de las clases y naciones opresoras es una cruzada al servicio de la rapiña y el afán de lucro. Detrás de ella no hay nada excelso, nada que pueda contribuir a mejorar el destino de los pueblos pobres. Los individuos y grupos de presión que están al frente de este proceso neocolonialista y neoimperialista son fríos, insensibles y duros de corazón, por muy educados y finos que parezcan cuando en los congresos y las reuniones internacionales estrechan con aire grave y untuoso la mano de los representantes del Tercer Mundo. Los oprimidos y humillados de la tierra no pueden esperar nada bueno de ellos, porque en su retorcida cabeza solo hay sitio para la idea de

explotarlos y supeditarlos a sus ruines planes. Sus palabras de cortesía son insinceras, sus promesas de ayuda no son más que una estratagema para entrar en la morada tercermundista y despojar a sus habitantes de sus bienes naturales.

Es harto sabido que la revolución ha devorado con frecuencia a sus propios hijos, pero lo nuevo es ahora que la propia civilización se está devorando a sí misma y que su supuesta victoria se vislumbra a principios del siglo XXI como una victoria pírrica que puede abocar finalmente a la derrota de toda la humanidad, incluida su parte más engreída y prepotente, que es la occidental. No es difícil prever que, si la humanidad no logra poner un freno al orden vigente, el planeta rodará cada vez más rápidamente hacia el abismo. Un nuevo diluvio universal no es en todo caso descartable. O como escribía el filósofo polaco Adam Schaff a mediados de la década de los sesenta: «La existencia humana estuvo amenazada siempre, en cada época de la historia de la humanidad, pero este problema y sus terribles consecuencias no fueron nunca tan reales como ahora» [17].

12
Fuerza y debilidad

Culto a la fuerza

Por su misma naturaleza intrínseca, la ideología del éxito engendra automáticamente el culto a la fuerza, entendido en primer lugar como imperativo de imponerse a los demás. En este sentido constituye la versión capitalista de la «voluntad de poder» nietzscheana. Y como ya en Nietzsche, el débil no tiene derecho a la vida, está condenado a supeditarse al dictado de los fuertes y de los que han nacido para mandar. La fuerza pasa a ser entonces la *bête féroce* que Verlaine describió en sus poemas saturninos, una bestia «siempre dispuesta a toda carnicería y a toda devastación»[1]. Lo que en el capítulo anterior hemos llamado «la civilización de la muerte» es exactamente el producto de ese uso bastardo de la fuerza.

Lejos de ser un fenómeno estático e intemporal, el empleo de la fuerza no se manifiesta siempre de la misma manera, sino que está condicionado por las estructuras políticas, económicas y culturales de cada respectiva época y civilización. En la sociedad de masas de nuestros días, lo que caracteriza a la fuerza es su carácter institucionalizado e impersonal. De ahí que su expresión más genuina no sea la fuerza individual de determinadas personas, sino la que acumulan los consorcios industriales y bancarios y los oligopolios, monopolios y cárteles formados por ellos, así como los *lobbies* a su servicio. En conjunto, esta fuerza concentrada de una minoría de entidades anónimas es la que dicta esencialmente las condiciones de vida y de trabajo de la totalidad social y de una gran parte del planeta.

En las fases premodernas de la historia, el rasgo específico de la fuerza era el de estar en manos de un individuo, un clan familiar o una dinastía, mientras que en la sociedad democrática de nuestros días está dividida en una pluralidad de organizaciones. El ciudadano

común conoce casi siempre el nombre, las siglas y la marca de los artículos producidos por las empresas multinacionales, pero desconoce, en cambio, la identidad de las personas que están al frente de los consejos de dirección y administración. Eso quiere decir que la vida de una gran parte de la población mundial es decidida a la sombra por una élite de ejecutivos y potentados cuyo nombre y andanzas no saltan generalmente a la luz pública y son conocidos solo por una minoría de *insiders*. La sociedad que Popper llamó en su día «abierta» y que alardea de la transparencia de todas sus estructuras y técnicas de funcionamiento es la misma que ha creado zonas cerradas y oscuras accesibles únicamente a los estratos privilegiados, e inaccesibles, por ello, al ciudadano común. De ahí que Pierre Bourdieu haya podido hablar, sin ninguna exageración, de «un verdadero gobierno mundial invisible» [2].

El dualismo entre fuerza y debilidad, lejos de haber sido superado, continúa siendo el denominador común de nuestra época. Lo único que ha cambiado es el *modus operandi* empleado por los poderosos del planeta. A diferencia de la Antigüedad y de la Edad Media, las víctimas del poder económico y político no son condenadas a la esclavitud o a la servidumbre, pero la libertad y los derechos constitucionales de que gozan no impiden que estén a merced de los manejos y decisiones de los amos del mundo. Es decir, han pasado a ser lo que Herbert Marcuse llamaba «esclavos sublimados».

La pleitesía que la ideología del éxito rinde a la fuerza parte de una concepción totalmente superficial y unilateral de la criatura humana, es el resultado del proceso de alineación a que está sometido el hombre. Lejos de caracterizarse por su fuerza, lo que más distingue al hombre es su carencia de ella. Max Scheler: «Como ser individual, el hombre no es nada» [3]. Baste recordar aquí que sus rasgos ónticos más profundos y frecuentes son el miedo y la sensación de peligro que hemos analizado en capítulos anteriores, sin hablar ya de las anomalías y enfermedades somáticas y psíquicas a las que continuamente está expuesto. Los fenómenos que acabamos de mencionar aquí son experiencias existenciales de las que ninguna persona se libra, tampoco las que han alcanzado las cimas más altas de la pirámide social.

La condición natural

Por mucho que en momentos de euforia, jactancia o endiosamiento se imagine lo contrario, el hombre es ante todo una criatura imperfecta y, por ello, radicalmente desamparada e incapaz de bastarse a sí misma, como sabía ya Rousseau: «Es la debilidad del hombre lo que le hace sociable»[4]. De manera parecida, Alfred Adler, discípulo heterodoxo de Freud y fundador de la psicología individual, partía del supuesto de que el rasgo de carácter más profundo del ser humano es la conciencia de su inferioridad frente al mundo que le rodea: «Ser hombre significa sentirse inferior», escribirá[5]. Ese mismo instinto es el que empuja al hombre a buscar la fuerza y el poder que necesita para afrontar con mayor o menor éxito los desafíos propios de la existencia humana, de manera que «el movimiento histórico de la humanidad no es otra cosa que la historia de su complejo de inferioridad y de sus intentos de superarlo»[6].

El hombre es una criatura endeble y condicionada en muchísimos aspectos, nunca lo suficientemente fuerte como para poder configurar su vida *ad líbitum*. Es un ser desamparado no solo como individuo singular, sino también como miembro de una sociedad. Eso explica, entre otras cosas, que desde su nacimiento a su muerte busque instintivamente la benevolencia, la ayuda o el amparo de sus semejantes y procure crearse un estado de seguridad que le proteja contra el infortunio y la adversidad en sus múltiples acepciones. O como consignaba Gide con sobrada razón: «No tenemos nada que no hayamos recibido»[7]. A causa de su condición física y psíquicamente endeble, todo mortal tiene que pagar, en mayor o menor grado, su tributo inevitable de dolor y convertirse en víctima de su mala suerte, de sus errores y pasos en falso o de factores externos negativos. Pero también en las vidas más colmadas y en los hombres más seguros de sí mismos falta raramente la experiencia de la zozobra, la inseguridad o la angustia, tan familiares a almas sensibles como las de Pascal o Kierkegaard.

El hombre moderno tiende a olvidar estas leyes eternas de su condición genética y a creer que la felicidad es un producto que puede fabricar a su antojo. Spinoza consignaba ya: «El hombre sueña con los ojos abiertos que puede alcanzar todo lo que su imaginación concibe»[8], una actitud que él entendía como soberbia o una «especie de delirio». La ideología del éxito surge y se desarrolla basándose en una concepción que no pone prácticamente límites a las facultades del hombre para convertir en realidad todo lo que anhela y proyecta. Es decir, parte de un optimismo antropológico en contradicción abierta con la debilidad esencial del ser humano. De nuevo Spinoza: «Pues el poder del hombre es extremadamente limitado y superado por el de las cosas externas»[9]. Y de manera parecida Guillermo de Humboldt: «Considerado en sí mismo, el hombre es débil, por lo cual su breve energía le permite alcanzar poco»[10]. Es un ser deficitario ya por el solo hecho de que no puede satisfacer la mayor parte de necesidades por sí mismo, para las que depende de la buena voluntad o del afecto de sus semejantes, empezando por el amor, que decide en gran parte el que nuestra vida sea una vida colmada o una vida malograda. Y todavía más dependiente de otras personas es cuando quiere satisfacer sus necesidades sexuales.

También, y particularmente, el origen de las religiones tiene su raíz en la debilidad humana, como viera muy bien Feuerbach al establecer, frente al ateísmo vulgar, un nexo causal entre las creencias religiosas y la condición antropológica del hombre. Así nos dice en su *Teogonía:* «Si no existiera ninguna desgracia, ninguna necesidad y ningún mal, tampoco existirían los dioses»[11]. De ahí que, en el prefacio de su obra *La esencia del cristianismo,* nos diga que «el secreto de la teología es la antropología»[12]. Y lo mismo puede decirse de las utopías sociales surgidas sobre todo en el siglo XIX, que no son más que la versión secularizada del concepto religioso de salvación. Es la fe en un credo ideológico de orden salvífico lo que dará a los revolucionarios y al proletariado militante la fuerza necesaria para superar su debilidad genética y combatir por un mundo más justo y más humano.

Pero el hombre tiende generalmente a desterrar de su conciencia la imperfección de su condición natural y a no admitir que es un ser

necesitado siempre, en mayor o menor grado, de la asistencia y de la ayuda de los demás. Es el paso de la humildad a la soberbia y a la megalomanía, deformaciones de carácter que constituyen la raíz del empleo de la fuerza contra los débiles y desamparados. Precisamente porque el hombre suele ignorar o subestimar su debilidad constitutiva se traza objetivos que la cruda realidad se encarga de malograr una y otra vez. En vez de tener la modestia y la lucidez de reconocer que es lo que Herder llamaba una «criatura deficitaria» o *Mängelwesen,* intenta persuadirse de que está en condiciones de alcanzar todas las metas que se propone. Los griegos consideraban la mesura o el *métron* como la encarnación de la *phronesis* o cordura; la ideología del éxito aboga, a la inversa, por la desmesura o el *amétron,* que es uno de los rasgos característicos de la civilización moderna.

La derrota del hombre rebelde

Debido precisamente al inmenso daño que el uso y abuso de la fuerza ha causado al género humano no han faltado nunca los estratos de población que han ofrecido resistencia a los detentadores del poder. Tan longeva como la historia de la opresión de los débiles por los fuertes es, en efecto, la lucha siempre repetida de los primeros para liberarse de su estado de dependencia con respecto de los segundos. La lucha por una vida digna basada en la igualdad fundamental de las personas está llena de páginas heroicas y de grandeza moral, pero en conjunto y hasta hoy se ha revelado una y otra vez como un sueño no colmado. El *homme révolté* descrito por Albert Camus en el libro del mismo título es el gran derrotado de la historia universal. Derrotado no solo cuando sus insurrecciones y levantamientos han sido aplastados por la fuerza de las armas, sino también cuando ha logrado conquistar el poder y llevar a la práctica sus ideales emancipatorios, como ocurrió en Rusia desde la Revolución bolchevique de 1917 y en la China de Mao Tse Tung veinte años después.

El movimiento obrero europeo empezó a desviarse de su curso genuino a partir del momento en que se dejó influir por intelectuales ávidos de notoriedad y con vocación de redentores sociales. La consecuencia más grave de este fenómeno fue la sustitución paulatina del sindicato por el partido político. Con ello, el eje de la lucha contra el capital fue saliendo cada vez más de las filas del proletariado para ser dirigida por ideólogos ajenos al mundo del trabajo, como Ferdinand Lassalle, Carlos Marx, Federico Engels, Karl Kautsky, León Trotsky o Lenin. Todos ellos deseaban sin duda la liberación de las clases trabajadoras, pero solo a condición de que esta meta se consiguiera gracias al triunfo de sus respectivas ideas personales, de manera que la lucha contra la burguesía fue degenerando cada vez más en un pugilato abierto o solapado entre los diversos aspirantes a convertirse en los mandarines y jefes de la revolución. El primer fruto de esta politización del movimiento obrero fue la escisión y disolución de la Asociación Internacional de Trabajadores, fundada en Londres en 1864.

La Comuna de París fue la última gran manifestación del sindicalismo independiente de tradición antiautoritaria. Tras la derrota de los comuneros y la victoria bélica de Prusia sobre Francia ocurrió lo que Marx había previsto (y deseado) en una cínica carta escrita a su amigo Federico Engels: «Francia necesita una paliza. Si los prusianos vencen, la centralización del poder del Estado será útil a la centralización de la clase obrera alemana; por otra parte, la preponderancia alemana trasladará el centro de gravedad del movimiento obrero de la Europa occidental de Francia a Alemania [...] La hegemonía, en el teatro mundial, del proletariado alemán sobre el francés significaría al mismo tiempo la preponderancia de nuestra teoría sobre la de Proudhon»[13]. Como predijera Marx, las masas obreras cayeron cada vez más bajo la influencia de su doctrina, un proceso que quedó institucionalizado con la fundación de la Segunda Internacional en 1889, dominada desde el primer momento al último por el Partido Socialdemócrata alemán. Después de la Primera Guerra Mundial y tras la fundación, en 1919, de la Internacional Comunista, la hegemonía política sobre la clase obrera europea pasó a manos del comunismo ruso, liderado por Lenin,

fervoroso admirador de Kautsky. Común a ambos era el desprecio que en el fondo sentían por las clases trabajadoras, a las que negaban la capacidad para emanciparse por sí mismas. O como escribía Kautsky: «No podemos olvidar que el proletariado no puede solucionar las grandes tareas históricas que le corresponden realizar por su posición social sin la ayuda de los intelectuales» [14]. Y, de manera parecida, Lenin recomendaba a los obreros que se atuvieran a «las teorías filosóficas, históricas y económicas que han sido elaboradas por los representantes instruidos de las clases poseedoras, por los intelectuales», sin dejar de añadir que «también los fundadores del socialismo científico contemporáneo, Marx y Engels, pertenecían a la intelectualidad burguesa» [15].

El paraíso comunista que Lenin y demás teóricos marxistas querían establecer en nombre del «socialismo científico» de Marx y Engels se reveló, a la hora de llevarlo a la práctica, como una siniestra máquina de terror. La tan cacareada «dictadura del proletariado» postulada por Marx pasó a ser desde el primer momento una dictadura contra el proletariado ejercida por el Comité Central de un partido único dotado de poderes decisorios prácticamente ilimitados. En lugar de suprimir los regímenes de fuerza que habían provocado y puesto en marcha la insurrección de las masas oprimidas, consumada la revolución, sus líderes crearon nuevas formas de represión, de manera que lo que había empezado como un movimiento de liberación no tardó en degenerar en una contrarrevolución contra el pueblo, lo que reza en primer lugar para la Rusia estaliniana, pero también para el modelo comunista de la República Popular de China y los regímenes impuestos por Stalin en los países de la Europa del Este ocupados por el Ejército Rojo. Una vez más se cumpliría el veredicto emitido por Camús en su obra teatral *Los justos* sobre las revoluciones guiadas por motivos extrahumanos: «Se empieza con querer la justicia y se termina organizando una policía» [16].

El carácter siniestro de las revoluciones más importantes del siglo XX ha contribuido naturalmente a desprestigiar la idea de la revolución y a hacer olvidar a las masas los aspectos negativos del propio sistema capitalista, lo que naturalmente ha sido aprovechado

por este para glorificarse a sí mismo como la única alternativa coherente a los problemas del mundo y para intensificar y extender a todo el planeta su dinámica invasora. Su mayor éxito ha sido, sin duda, el de convencer a una gran parte de sus propias víctimas que no tenían ningún motivo para estar descontentas ni desear, por lo tanto, otro sistema de poder ni otro modelo de vida que el del capitalismo, el mismo capitalismo que el teólogo Paul Tillich tuvo el coraje de calificar de «fuerza demoníaca» [17].

Autoalienación

Los desafueros, injusticias y crímenes sin fin sufridos por la humanidad a lo largo de la historia han sido cometidos en su inmensa mayoría por organizaciones, partidos e instituciones que han abusado de su fuerza, a su cabeza el Estado, que no casualmente Nietzsche calificó como «el más frío de los monstruos» [18]. Y este triste balance reza también en mayor o menor medida para la maquinaria estatal de nuestros días, incluida la democrática. Baste tener en cuenta en este contexto que en 146 países del planeta se practica todavía la tortura, con Guantánamo como uno de los ejemplos paradigmáticos de este empleo de la fuerza física y psíquica contra seres indefensos. Y lo peor es que los abusos de fuerza han sido cometidos y siguen cometiéndose sin remordimientos de conciencia y dando por descontado que se trataba o se trata de actos legítimos.

El empleo de la fuerza es en todo caso la forma más extendida de la autoalienación. Es también una de las patologías sociológicas más tristes engendradas por la sociedad contemporánea, por las consecuencias destructivas que tiene para la convivencia entre los hombres, los grupos sociales y los pueblos. Y lo más triste es que, en vez de unirse a sus semejantes para erradicar de la faz de la tierra de una vez para todas ese cáncer moral, el hombre medio aspira a poseer también su partícula personal de fuerza.

Todas las formas modernas de vida, también las más aparentemente inofensivas, se caracterizan por la indiferencia o el desprecio hacia los débiles y desfavorecidos, son expresiones de

fatuidad e insensibilidad. Vivimos y nos nutrimos de dureza y vanidad, y eso a todas horas y en todos los niveles. Y esta es la verdadera autoalienación: haber perdido la capacidad de adjudicar a nuestros semejantes el mismo valor que adjudicamos a nuestro propio yo, actitud de la que se derivan todas las manifestaciones de fuerza: la humillación de los débiles, la opresión política, la explotación económica y demás taras de nuestro tiempo.

En todo caso, el empleo de la fuerza con fines instrumentales es una de las formas más abyectas de la autoalienación o pérdida de la conciencia moral. De ella nace la adoración de la fuerza como una nueva divinidad y el desprecio de los débiles como una maldición y una nueva forma de la condena.

La única fuerza legítima

La única actitud digna de quienes por las circunstancias que fueren están en posesión de un determinado quántum de fuerza es la de no ejercerla o de valerse de ella para beneficiar a los desamparados y menesterosos que toda sociedad engendra. Lo propio de un alma noble consiste en proporcionar alegría a los demás, alegrarse cuando vemos que nuestros semejantes son felices, gozar con ellos de su dicha y, a la inversa, compartir su sufrimiento cuando son golpeados por la adversidad, en modo alguno tratarles con desdén, gritarles, intimidarles y hacerles temblar de miedo, que es lo que suelen hacer los pequeños y grandes sádicos que toda sociedad engendra. Quien obra de esta manera no hace más que revelar su baja condición humana y su carencia total de misericordia y generosidad espiritual. Desgraciadamente han sido estas almas sórdidas las que más han abundado y siguen abundando, como demuestra la dureza y la falta de clemencia que caracteriza no solo, pero especialmente, a los estratos dirigentes de la sociedad actual.

Lo más profundamente humano no consiste en querer tener siempre razón ni salirse con la suya ni imponerse a los demás, sino sufrir con los que sufren, apiadarse de los humillados y sentir vergüenza de que existan hombres, instituciones e ideologías que no

persiguen otro fin que el de acumular poder y rebajar a los que están privados de él. Una de las cosas más difíciles de la vida es ver a nuestro alrededor energúmenos que quieren deslumbrarnos con su inteligencia, su fuerza, sus éxitos sociales o profesionales, su dinero o su poder, energúmenos que nos restriegan por las narices lo importantes que son y que se consideran héroes y elegidos del destino, cuando a mis ojos no son más que vulgares pavos reales.

La verdadera fuerza no consiste en el puño amenazante y a punto de golpear, sino en la mano tendida y dispuesta a la caricia; es la negación absoluta de todo conato de violencia. Y su primer mandamiento o imperativo categórico es reconocer a los otros como seres con la misma dignidad y los mismos derechos que reclamamos para nosotros mismos, es decir, dejar de tratarlos como seres inferiores o como enemigos en potencia y comprender que, por muy distintas que sean las personas y por muchas diferencias que existan entre unas y otras, todas ellas tienen en común su condición humana. Lejos de estar diciendo cosas nuevas, no hago más que repetir a mi manera lo que nos han enseñado los grandes maestros del pensamiento universal y los guías espirituales de la humanidad. Haber desoído su voz y haber vuelto la espalda a las enseñanzas que nos han transmitido constituye una de las grandes traiciones cometidas por el hombre moderno y un imperdonable acto de ingratitud.

Todas las formas modernas de vida, también las más aparentemente inofensivas, se caracterizan por la indiferencia o el desprecio hacia los débiles y desfavorecidos, son expresiones de fatuidad y de insensibilidad. Vivimos y nos nutrimos de dureza y vanidad, y eso a todas horas y en todos los niveles. La única forma legítima de la fuerza consiste en no considerarla como un bien en sí y como el derecho de ejercerla en detrimento de quienes carecen de ella para poder defenderse, opción que exige de nosotros la movilización de nuestros instintos más nobles para combatir la tentación siempre latente de dejarnos atrapar por toda la roña moral divulgada por la ideología del éxito.

Una cosa está clara, por lo menos para mí: ningún sistema político o social podrá resolver los ingentes y dramáticos problemas con que

se enfrenta de manera creciente la humanidad si no parte de la renuncia absoluta a todo tipo de comportamiento personal y colectivo basado en el concepto de fuerza. Si todos los sistemas de ideas surgidos en los últimos siglos han fracasado estrepitosamente es porque solo se han acordado de los débiles para explotarlos y humillarlos, no para protegerlos.

13
Renunciar a vencer

La hegemonía de lo externo

Vivimos en un estadio cosmohistórico esencialmente determinado por las condiciones externas. De ahí la escasa importancia que se concede a la vida interior. La afirmación de san Agustín de que la verdad se halla en el interior del hombre pierde de manera creciente el papel preeminente que ha jugado en la cultura occidental. Lo que el individuo de la sociedad tardocapitalista considera como vida propia no suele ser más que el producto de circunstancias y factores no elegidos por él mismo. Esta es la razón de que se parezca cada vez más a un autómata que se limita a seguir las señales que le llegan de su entorno sociológico. Pero como escribía Antonio Gramsci en sus *Cartas carcelarias,* contraviniendo aquí su formación marxista: «La vida real ya no puede ser determinada por las sugerencias ambientales, sino que nace de la raíz interior» [1].

El hombre no solo no dialoga con sus semejantes, sino que tampoco lo hace consigo mismo, que es la condición indispensable para aprender a pensar por cuenta propia. Y cuando reflexiona es generalmente por motivos utilitarios o imperativos funcionales, raramente para interrogarse sobre problemas o temas de orden inmaterial como la conducta ética o la búsqueda de la verdad. Su preocupación fundamental es la de averiguar cuál es el mejor procedimiento para sacar el mayor rendimiento posible a sus dotes y cualidades personales y profesionales. Lo que menos se pregunta es cómo llegar a ser una persona virtuosa; en este aspecto se caracteriza por su total desinterés e indiferencia. Su norte es, con escasas excepciones, la búsqueda del éxito, no de un ideal que le ennoblezca y lo eleve a las regiones superiores del espíritu. Obra y piensa así no por mala voluntad o maldad, sino inducido por los valores difundidos por el discurso dominante y creyendo de buena fe que esta es la

única manera sensata de organizar su vida eficazmente y con el mayor provecho. Este es, por regla general, el modelo de vida que el tipo medio de individuo elige convencido de que es el más idóneo para alcanzar el éxito que anhela.

Considerar el éxito como un valor en sí mismo significa rechazar a priori todo enjuiciamiento moral sobre él y adjudicarse el derecho a gozar sin remordimientos de conciencia de las ventajas y recompensas que conlleva. Que estos privilegios vayan en detrimento de los sectores desfavorecidos de población es la consecuencia natural de una sociedad basada en la competencia y la guerra de todos contra todos. Ocupar puestos de mando en una sociedad injusta no significa por ello convertirse *eo ipso* en cómplice de esta injusticia, sino una actitud perfectamente legitimada por las reglas de juego del sistema. Esta es la lógica que las minorías dirigentes esgrimen para rechazar como injustificada toda crítica y seguir gobernando no solo con la conciencia tranquila, sino convencidos de merecer el respeto y la gratitud de la humanidad.

Interiorización y autoperfeccionamiento

Lo más radicalmente opuesto a la voluntad de éxito es la voluntad de autoperfeccionamiento. Mientras que aquella está proyectada hacia fuera, esta mira hacia dentro. Platón nos indica el camino que seguir: «De todas las victorias, la primera y la mejor es la de vencerse a sí mismo, a la vez que sucumbir a sí mismo constituye la más baja y reprobable»[2]. Y de manera parecida: «Hace ya tiempo que hemos llegado a la conclusión de que buenos son aquellos que logran dominarse a sí mismos, y malos, al contrario, los que no pueden hacerlo»[3]. Quien solo tiene ojos para el éxito carece en realidad de una identidad interna digna de este nombre, ya que lo único que le importa es el incremento de su volumen de poder, de prestigio y de reconocimiento público. Quien, por el contrario, no tiene otra meta que la del autoperfeccionamiento no necesita espectadores de ninguna clase. Lo único que desea es vivir de acuerdo con los dictados de su conciencia y los impulsos de su corazón, es fiel

a la máxima que Benjamin Constant expresó en los términos más sencillos y precisamente por ello más elocuentes: «No es solo a la felicidad a lo que nuestro destino nos llama, sino también al perfeccionamiento»[4]. Tolstoi nos ofrece la regla: «Lo importante es que viváis de manera que, al ir a acostaros, podáis deciros: "Hoy hice 1) una buena obra a alguien, y 2) yo mismo he llegado a ser un poco mejor"»[5]. Y de manera parecida Albert Schweitzer, el médico y teólogo que consagró su vida a curar leprosos en Lambarene: «El afán de autoperfeccionamiento interior significa que el hombre quiere llegar a ser algo más noble de lo que es»[6].

Aspirar al autoperfeccionamiento significa intrínsecamente abrazar un ideal. Toda persona que obre en este sentido sigue las enseñanzas de Platón, incluso cuando no lo haya leído ni conozca quizá su nombre. Para el creyente, esta instancia superior se llama Dios. En ambos casos se trata de la identificación con una tabla superior de valores. Lo decisivo no es por ello el propio yo como un fin en sí mismo, sino la fidelidad a los principios religiosos o morales que se hayan elegido. Se trata, a la vez, de una actitud altamente personal e íntima y de una experiencia transpersonal. El Maestro Eckhart expresaba algo análogo al escribir: «Cuanto más noble es algo, tanto más general es»[7]. Lo que Henry David Thoreau decía de sí mismo es aplicable, en mayor o menor grado, a todas las personas, es un impulso universal: «Encontré en mí mismo y todavía encuentro un instinto hacia una vida más elevada o, como suele decirse, espiritual»[8].

No necesito subrayar que el autoperfeccionamiento interior es también asequible a personas que carecen de formación intelectual o académica. *Simplicitas* o carencia de conocimientos teóricos no es, en efecto, ningún obstáculo para alcanzar una idiosincrasia elevada. La experiencia nos muestra a menudo, o incluso casi siempre, que son precisamente las personas sencillas las que más fácilmente encuentran el camino de la luz interior. Si ello es posible es porque, además de existir una cultura del cerebro, ha existido también siempre una cultura del corazón, como sabía Pascal. No comprendo por ello a Adorno cuando afirma que «la esencia de la verdad no es asequible en sentido inmediato a todo el mundo»[9], una opinión que

refleja el elitismo intelectual presente en toda su obra. En este aspecto comparte en el fondo el criterio de su mortal enemigo filosófico, Heidegger, que en su *Introducción a la metafísica* y en sus estudios sobre Nietzsche afirmaba que el destino de la filosofía es el de permanecer incomprendida y el de no encontrar una recepción inmediata. Por mi parte, me atengo al criterio de Peter Weiss, que comparto enteramente: «Desde mi juventud estoy acostumbrado a oír los juicios más claros y convincentes sobre los problemas de la existencia por parte de quienes conocen esta existencia del lado de su difícil trabajo» [10]. Por lo demás, hay que desconfiar de quienes para obrar bien necesitan acumular conocimientos teóricos. He descubierto desde hace tiempo que lo más profundo es siempre lo más sencillo, y que la erudición rebuscada del pensamiento moderno –Hegel como ejemplo paradigmático de esta actitud–, en vez de acercarnos a la verdad, más bien nos ha alejado de ella.

El cultivo de nuestro espacio interior no debe ser entendido como autoconfinamiento en la esfera privada. Lo contrario es cierto. La interioridad auténtica se manifiesta precisamente por su vinculación o *religio* a los demás. No es evasión del propio interior, sino apertura hacia el prójimo. Si uno se repliega en sí mismo es para mejor poder comprender la existencia de los otros, no para desentenderse de ellos. Vivir interiormente no significa que el hombre tenga que volver la espalda al mundo y preocuparse exclusivamente de su vida personal. La vida interior, cuando no es mera evasión y fuga, sino reflexión sobre lo que somos y sobre el sentido de nuestra existencia, implica la inclinación a contribuir a una humanización del mundo. La vida individual empieza en el interior de cada persona, y es solo desde esa interioridad como la vida humana adquiere su pleno significado. Para decirlo con las palabras de Kierkegaard: «A partir del momento en que falta la interioridad, el espíritu cae en lo finito. Ello se debe a que la interioridad es la eternidad o la determinación de lo eterno en el hombre» [11].

La vida interior es también la clave de la comunicación y de la compañía; sin ella, el trato con los otros no pasa de ser intercambio superficial de opiniones y puntos de vista, plática huérfana de toda profundidad, simple proximidad física sin verdadera

intercomunicación, como hemos visto en un capítulo anterior. Y solo seres que se comprenden mutuamente están en condiciones de poner en pie una praxis humana apoyada en fundamentos sólidos. El hombre desinteriorizado de la sociedad de consumo carece de las condiciones previas para poder comprender lo que significa una acción colectiva digna de este nombre. Del mundo interior de cada uno nace lo que Goethe llamaba «las afinidades electivas».

El derecho supremo

Los hombres han malgastado casi siempre sus mejores energías en combatirse mutuamente, en vez de darse la mano y vivir en paz entre sí. Es esa triste experiencia interexistencial siempre repetida lo que movió a Heráclito a afirmar que el rey y el padre de todas las cosas es la guerra, *polemos*. El clásico presocrático se equivocaba, como se han equivocado todos los teóricos que, siguiendo sus huellas, han absolutizado los instintos agresivos del hombre e ignorado sus atributos irénicos. El verdadero principio de la vida es el amor o *philia,* encarnado en primer lugar por el amor de los padres a los hijos y viceversa, pero también por el amor que nace entre el hombre y la mujer o el afecto que espontáneamente sentimos por determinadas personas. Y lo mismo reza en un plano más general para el sentimiento de fraternidad que late en el corazón de los hombres unidos por un ideal común, una experiencia antropológica e histórica de la que el ágape de los primeros cristianos y el espíritu solidario de los movimientos obreros y sociales del siglo XIX y parte del XX nos ofrecen los ejemplos más genuinos. La prueba más fehaciente de la capacidad natural del hombre para entregarse en cuerpo y alma a un credo religioso o un ideal social son los sacrificios que están dispuestos a hacer, entre ellos la persecución, el encarcelamiento o la pérdida de la vida. Eso explica que la lucha por un mundo más justo y más humano haya sido, desde sus comienzos hasta hoy, martirologio. Lo que decimos aquí en un contexto colectivo es también válido en relación con los sacrificios de diversa índole que una madre o un padre aceptan sin pestañear para salvar o

ayudar a sus hijos, y viceversa. Sustituir estos rasgos antropológicos genéticos por el odio y la cizaña es un epifenómeno originado por una visión falsa de la condición humana. Y a la naturaleza del amor pertenece también intrínsecamente el anhelo natural de paz.

Si los hombres no se han guiado en general por estos principios ha sido porque han vivido en estado de alienación y extravío axiológico, esto es, porque han confundido la dimensión más profunda de su ser con los pseudovalores que una falsa educación y una falsa socialización les ha inculcado. Una de las características de la civilización contemporánea es la de obstaculizar el desarrollo de todos aquellos atributos que podrían poner en peligro la continuidad de las estructuras del sistema. En esencia, esta estrategia consiste en hipostasiar y convertir en epicentro de la vida humana valores que en un orden óptimo de cosas ocuparían una posición subalterna, es decir, transmutar en bienes prioritarios lo que en rigor no son más que bienes secundarios.

No hemos nacido para acumular trofeos y consagrar nuestra vida a la caza del botín. Querer ganar a toda costa es el medio más seguro para perder todos los atributos excelsos que potencialmente podamos llevar dentro. Vencer, en el sentido habitual de este término, es una meta que solo puede alcanzarse dañando y humillando a los demás. Schopenhauer definía con razón el mal como «la causa del dolor ajeno» [12]. Ya por este solo motivo significa una manera innoble y baja de vivir. Engrandecerse empequeñeciendo a nuestros semejantes es una actitud propia de espíritus mezquinos. O para expresarlo en los términos de Gide: «Toda felicidad alcanzada a costa del otro me parece odiosa» [13]. Si algo sensato ha salido de la pluma de Jean-Paul Sartre es lo que escribió en *La náusea:* «Solo los cerdos creen ganar» [14].

Nadie ha nacido con el derecho de rebajar a nadie, y quien se adjudica ese derecho no hace más que demostrar su pésima condición humana y moral. A la inversa de lo que pensaba Nietzsche y todos los que han seguido sus funestas enseñanzas, por encima del derecho de la fuerza y del poder está el derecho de los indefensos y desamparados. Partir de este supuesto constituye el imperativo categórico de toda cosmovisión digna de este nombre. Y a la inversa:

quien ignora el derecho supremo que asiste a los necesitados de pan, de justicia o de amor está condenado a vivir en el más triste de los errores.

Uno de los signos de la autoalienación del hombre actual es el de mirar con envidia y admiración a quienes han hecho carrera a costa de los demás, en vez de considerarlos como lo que realmente son: pobres diablos dignos de lástima. A este tipo de individuos corroídos por la ambición y el egoísmo se refería Rousseau al escribir que «el daño que nos hacen los malos nos hace olvidar el que ellos se hacen a sí mismos» [15].

Nadie es superior a nadie, y si alguna superioridad hay es la de los infelices que soportan con dignidad y entereza –y hasta con alegría– su destino adverso sin odiar ni envidiar a los más favorecidos. Es de estas almas forjadas en el dolor de las que podemos y debemos aprender.

No querer vencer

Ser vencido por un hombre es tan triste como vencerle a él, escribió Albert Camus en su libro autobiográfico *El primer hombre,* publicado tras su muerte; un pensamiento que en esencia había anticipado ya en sus *Carnets:* «No estoy hecho para la política, puesto que soy incapaz de querer o aceptar la muerte del adversario» [16]. Si rescato del olvido lo que el gran escritor llevó al papel hace muchos años es porque constituye la negación más rotunda de la ideología del éxito hoy dominante. Ello reza también para lo que Ludwig Feuerbach escribió sobre sí mismo y sobre su total desprecio por los laureles públicos: «Solo soy algo en la medida en que no soy nada» [17]. Por mi parte diría que solo tenemos derecho a valernos de los dones que nos ha concedido la naturaleza y de nuestras posibilidades de influir en los demás cuando estamos guiados por el propósito de tender la mano a personas necesitadas de ayuda material o de amparo humano y espiritual. Este es el único camino para dar a nuestra vida un sentido profundo. Evitar en la medida de lo posible el sufrimiento de los demás es la única manera de ser fieles

a la dimensión más íntima y auténtica de nuestra condición antropológica. Quienes, por el contrario, sienten la necesidad íntima de deslumbrar o humillar con su fuerza, su poder o su influencia a sus semejantes demuestran solo la bajeza y ruindad de su carácter. El primer paso para una vida realmente colmada es la renuncia a toda clase de triunfos. No otra cosa quería expresar Kierkegaard al escribir desde su radical cristianismo que «la recompensa más alta para mí es no recibir ninguna»[18]. Y todavía más radicalmente Max Horkheimer: «El bien es bueno no cuando vence, sino cuando se resiste a vencer»[19].

Soy plenamente consciente de que al hablar en estos términos me expongo al riesgo de ser considerado como un alma altamente ingenua, anacrónica y fuera de lugar, reproche al que contesto con Camus: «Yo no soy moderno»[20]. Nada, en todo caso, me impedirá seguir creyendo con todas mis fuerzas que el espíritu humanitario y la solidaridad con los desamparados y los que sufren hambre y sed de justicia son actitudes que conservan también su pleno valor cuando son objeto de mofa, de indiferencia o de desprecio. Quienes de verdad han comprendido lo que renunciar al éxito significa encontrarán siempre la fuerza interior suficiente para permanecer fieles a este credo y no dejarse amilanar y desmoralizar por el cinismo o la sangre fría de quienes no conocen otros valores que el autocentrismo y el afán de trepar.

Elegir la opción de lo que Hugo Ball llamaba el «sin poder» voluntario no es, por supuesto, fácil, lo que explica que la mayoría de individuos se decidan por la opción contraria y no piensen en otra cosa que en triunfar a toda costa. Casi todas las personas que a lo largo de la historia universal han vivido entregadas a un ideal excelso tuvieron que nadar a contracorriente y vivir en propia carne lo que significa soledad, incomprensión, hostilidad o persecución abierta. Y no pocas veces tuvieron que pagar su grandeza humana y moral con la pérdida de su libertad o de su vida. O como escribiría Georges Sand con sobrada razón: «Los bienhechores de la humanidad mueren en el exilio o en la cruz»[21]. Pero lo mejor que se puede decir de estas almas insignes es que nunca se arrepintieron de su itinerario

biográfico y vivieron y murieron en paz consigo mismo y su conciencia.

Para pertenecer a este tipo de personas no se necesita ser un héroe, en la acepción común de la palabra, sino que basta con no utilizar la posición personal o social que se posea para hacer daño y humillar a los demás; una actitud que Belinski definía en los siguientes términos: «Los hombres no deben humillarse unos a otros, ni siquiera con la sombra de alguna superioridad externa o formal» [22].

Quienes obran de acuerdo con la ley del más fuerte lo hacen casi siempre sin tener plena consciencia de sus actos, como pensaba con razón Sócrates, el mismo Sócrates que dijo que es mejor padecer una injusticia que cometerla.

Dialéctica de la ternura

Hemos perdido el hábito de la ternura o la reservamos solo para nuestros seres más allegados, mientras que para los demás no solemos tener más que indiferencia u hostilidad. Yo no creo ni he creído nunca en la dialéctica de la historia, esa patraña inventada por Hegel y popularizada por Marx en su versión materialista; en lo único que creo es en la dialéctica de la ternura, que es, a la vez, lo más hermoso y profundamente humano que existe. Es también el principio de vida, como nos recuerda Charles Péguy: «Toda vida procede de la ternura» [23]. Es asimismo la única opción para convertir en realidad lo que María Zambrano ha llamado «el tránsito de una historia hecha de victorias y derrotas a una historia sin vencedores ni vencidos» [24].

La impersonalización y la mecanización de la convivencia interhumana ha conducido a una asfixia *ab ovo* del potencial de ternura que todo ser humano lleva en mayor o menor grado en sus adentros. Las caras herméticas, reservadas u hoscas que nos salen continuamente al paso reflejan ya ópticamente la aprehensión a las expansiones afectivas. Son semblantes que parecen decir: me basto a mí mismo y no quiero ni necesito que se acerquen a mí con gestos de ternura. Reaccionar de otra manera es considerado como un signo de

debilidad. Ha disminuido no solo la comunicación hablada, sino también el canje recíproco de accesos de ternura, entre otros una simple sonrisa, un gesto de simpatía, una mirada afectuosa o una frase amable. El concepto de independencia individual se ha extendido al ámbito de los modales y es entendido a menudo como el no estar obligados a tener atenciones y deferencias con los demás. De ahí que escasee cada vez más la cortesía y lo que en épocas menos funcionales y desenvueltas que la nuestra se llamaba caballerosidad. Ser modernos y estar a la altura de los tiempos es considerado por no poca gente como ser maleducados. Lo que predomina no es lo que Schiller llamaba «alma bella», sino el alma fea que nos sale continuamente al paso. El desuso en que han caído la delicadeza, la elegancia espiritual y otros modos elevados de comportarse afecta sobre todo a las almas sensibles que no se han dejado influir por la frialdad reinante y conservan su caudal de ternura en sus entrañas. ¿Cabe, en efecto, algo más triste y descorazonador que tener que dejar enterrados en el corazón sentimientos de afecto y de calor que desearíamos ofrecer a nuestros semejantes?

La paradoja no puede ser mayor: la misma época y la misma sociedad que generan sin cesar toda clase de infortunios y tragedias son las mismas que consideran como fuera de lugar y extemporáneo el ejercicio de algo tan natural, viejo y bello como la ternura. La razón de esta actitud, tan absurda como deprimente, hay que ir a buscarla en el individualismo autosuficiente generado por el sistema y que conduce en línea recta al empobrecimiento de la sensibilidad y del calor humano. Lo que prescribe la ideología del éxito y la moda a su servicio es bastarse a sí mismo, cultivar la razón instrumental y dejarse de sentimentalismos y emociones, un programa de vida que excluye de antemano la ternura.

14
La única vida verdadera

Un tesoro escondido

Toda vida no consagrada a la amistad y al amor es una vida malograda y desprovista de sentido, por muchos éxitos que de puertas afuera se hayan cosechado. Lo que en última instancia cuenta no son los parámetros del mundo externo, sino el dictado de nuestra conciencia y el testimonio de las personas a las que a lo largo de nuestra vida hemos podido mostrar nuestro afecto, nuestra buena voluntad o nuestra solidaridad. Algo parecido quería expresar Albert Einstein cuando, en una de sus cartas a Max Brod y su esposa, escribía: «Por muy impotentes que puedan ser las personas buenas y justas son únicamente ellas las que dan valor a la vida» [1].

¡Qué vacío interior deben de sentir quienes han vivido sin dar a los otros una parte mayor o menor de su propio ser! Dar y no otra cosa es el secreto de toda vida colmada y digna de este nombre. Lo que en las postrimerías de la Primera Guerra Mundial anotaba André Gide en su *Journal* expresa de forma paradigmática lo que estamos diciendo: «Quisiera llegar a darlo todo, a gozar únicamente de lo que doy a los otros o recibo de ellos» [2]. Y no otra cosa quería expresar Tolstoi en una de sus cartas a Romain Rolland: «Y es que no hay regla moral más simple y más concisa que la de hacer que los otros nos sirvan lo menos posible y que uno sirva a los demás cuanto más mejor» [3]. Si el hombre medio de hoy es tan infeliz es porque no ha sabido comprender lo que significan el desprendimiento y la generosidad. Riqueza, poder y éxito mundano son bienes de relumbrón que no podrán compensar nunca el bien que dejemos de hacer a nuestros semejantes.

Vivir verdaderamente es vivir desviviéndose por quienes necesitan de nuestro calor y nuestra asistencia. Un gesto de gratitud de alguien a quien hemos podido tender la mano y acoger en nuestro corazón

vale más que todos los trofeos del mundo, como sabía ya Albert Camus: «Cuando se ha visto una sola vez el resplandor de la dicha en el rostro de un ser querido, uno sabe que para el hombre no puede haber otra vocación que la de suscitar esa luz en los rostros que le rodean»[4]. Enriquecerse no es acumular billetes de banco, sino potenciar al máximo nuestra capacidad de amor y de ternura. Lo más alto que podemos alcanzar no es mandar o ser festejado en los salones frecuentados por los ídolos públicos de moda, sino ofrendar nuestra vida a un ideal que contribuya, aunque sea a escala muy modesta, a hacer más llevadera la vida de nuestros semejantes, en primer lugar la de los que padecen hambre y sed de justicia. Todo lo demás es feria de vanidades, banalidad, inconsciencia, aturdimiento, autoalienación y derrota de la parte superior que en principio toda criatura lleva dentro como un tesoro escondido y que la mayoría de las veces morimos sin haberlo descubierto, porque nuestra mirada, cegada por los fuegos fatuos que vemos continuamente a nuestro alrededor, no ha aprendido a descender al fondo de las cosas.

Trascendencia

Trascendencia es un concepto que puede tener los más distintos significados, pero que expresa siempre el paso de un estadio inferior a uno superior; por ejemplo, en el plano epistemológico, la superación del conocimiento meramente empírico por el conocimiento metafísico. De ahí que sea uno de los conceptos fundamentales de la filosofía y las ciencias del espíritu. Nosotros lo empleamos aquí para designar la lucha interior que todo hombre no alienado o embrutecido sostiene consigo mismo para dominar sus instintos bajos y vulgares y hacer prevalecer la dimensión más elevada y excelsa de su ser, una meta que exige de nosotros un proceso nunca interrumpido ni nunca concluido de lo que los griegos llamaban *katharsis* o purificación espiritual. Esta es la razón de que cada uno de nosotros llevemos dentro el cadáver de alguna claudicación.

La primera y más importante victoria que el hombre puede obtener en la vida es la de vencer sus inclinaciones más sórdidas, y la

derrota más triste que puede sufrir es la de ser vencido por la parte inferior de su ser. El hombre sostiene siempre, quiera o no quiera, dos batallas a la vez: la que libra con su entorno social y la que libra en el interior de sí mismo. Se pasa generalmente por alto que a menudo o casi siempre el principal enemigo del ser humano se halla en sus adentros y no fuera. No existe nada noble y elevado que pueda ser realizado sin que antes hayamos aprendido a superar nuestros instintos fáciles y nos esforcemos en no dejarnos dominar por nuestra proclividad al egoísmo, la vanidad y el afán de poder y de notoriedad. Todas las figuras preclaras de la historia, hayan sido mártires, santos, héroes revolucionarios o místicos, tuvieron que sostener una lucha constante contra sus inclinaciones vulgares.

A despecho de los conocimientos técnicos y científicos que el hombre moderno ha acumulado, el signo central de su identidad es el desconocimiento de sí mismo, un sí mismo que ha quedado sepultado bajo el peso abrumador de los falsos valores difundidos por la ideología del éxito. En este sentido, la idea que tiene de su ser representa la negación de Platón y su tesis de que la verdad la lleva el hombre en sus propios adentros. Fue siguiendo esta teoría como Kierkegaard pudo escribir desde su óptica cristiana que «pecar es ignorarse» [5], tesis que Sócrates había anticipado ya al afirmar que el mal es siempre el producto de la ignorancia. Es este olvido de sus raíces ónticas más profundas lo que ha alejado al hombre de la senda de la verdad y el bien y convertido en una triste caricatura de lo que en principio podría ser. Confinado en las urbes estériles y deshumanizadas en que habita, el hombre ha perdido el hábito de soñar y anhelar lo infinito. Trascendencia consiste hoy en correr a toda velocidad por las autopistas o trasladarse en avión a algún punto lejano y exótico de la tierra.

Carente de una vida propiamente autónoma basada en la autorreflexión y la conciencia crítica, el hombre-masa o animal-rebaño descrito por el pensamiento sociológico moderno a partir de Gustave Le Bon y Gabriel de Tarde tiende instintivamente a adoptar modelos de autorrealización y modos de ser de carácter impersonal y estandarizado. La tan cacareada individualidad del hombre moderno es en realidad un producto fabricado en serie, es decir, una anti-

individualidad. El motivo de fondo de esta conducta mimética es siempre el mismo: el vacío interior y la incapacidad de replegarse en sí mismo para meditar sobre el sentido de su vida personal y de la existencia humana en su conjunto.

Para liberarnos de los falsos valores proclamados por los apologetas y lacayos de la ideología dominante no necesitamos descubrir o inventar nuevas panaceas y utopías sociales; lo que necesitamos es simplemente recordar y cobrar conciencia de todo lo que la humanidad ha dado hasta ahora de noble y bueno, tanto en el plano teórico como en el de la conducta personal y colectiva. Las grandes verdades eternas han sido descubiertas y formuladas desde tiempo inmemorial, se hallan en las tradiciones orales y textos más antiguos de la cultura universal. Evolucionar no significa siempre avanzar mecánicamente hacia adelante; incluye hacer periódicamente un alto en el camino y reconsiderar lo que el pasado contiene de ejemplar y digno de imitar, porque puede ocurrir muy bien que cuanto más creamos que nos acercamos a la meta, más nos alejemos de ella, como le ocurre al individuo de nuestros días con su culto fetichista a las modas y novedades. Pero tener en cuenta las enseñanzas y experiencias del ayer es también necesario para no incidir en los mismos o parecidos errores cometidos por las generaciones pasadas en otras épocas.

Lo que me importa sobre todo señalar aquí es que no lograremos trascender las condiciones objetivas de vida reinantes en el mundo actual sin trascendernos a nosotros mismos. El proceso de liberación se inicia, pues, en el ámbito subjetivo del propio individuo, no fuera de él. Toda rebelión abierta contra un sistema opresor es, por definición, un acto colectivo que se realiza en el espacio público, pero que tiene su génesis motivacional en el ámbito de la conciencia de cada sublevado. Pero también la unidad de acción que surge entre ellos a la hora de actuar públicamente en común solo ha sido posible porque antes se ha gestado en el interior de cada uno de los sublevados.

La vida en común

Toda persona que haya conseguido descender al fondo de sí mismo sentirá en su pecho la necesidad de transmitir hacia fuera los valores que lleva dentro. Y lo primero que hará es salir en defensa de las víctimas que toda sociedad engendra y ofrecer resistencia a los grupos de poder responsables de este estado de cosas. Vivir verdaderamente y en toda su extensión no es vivir solo para nosotros y nuestros seres queridos más próximos, sino para todos los infortunados que cerca o lejos de donde nosotros estamos hayan sido condenados por el sistema a llevar una vida miserable e indigna. Schopenhauer definía con razón al hombre noble como «aquel que siente el dolor ajeno casi tan intensamente como el suyo propio» [6].

Al hablar de vida en común no nos referimos a un modelo de convivencia dictado y reglamentado desde arriba por el Estado y sus administradores de turno. Ello reza en primer lugar para los regímenes totalitarios, pero también para los regímenes liberales y democráticos. Para ser solidarios con nuestros semejantes no es menester esperar las órdenes e instrucciones de ningún partido o sistema de poder, sino que es una actitud que debe ser elegida por propia voluntad y al margen e incluso en contra del entramado de normas y convenciones que regulan la vida de una nación. Por encima de lo que pregonan y prescriben los poderes públicos está la conciencia ética y la sensibilidad humana de cada persona.

Participar en la vida en común no significa tampoco seguir e imitar las costumbres y modos de ser que toda sociedad y toda época engendran, y ello ya por el solo hecho de que generalmente son, como el Estado, el producto de la ideología y los intereses de los grandes grupos de presión, como ocurre hoy con el individualismo y el autocentrismo predominantes de la sociedad de consumo. A la lucha por el advenimiento de una vida comunitaria digna de este nombre pertenece, en lugar preeminente, el coraje de quedarse solos y sentirse en desacuerdo con las opiniones y modos de conducta adoptados por la mayoría de la gente, que es la opción elegida por Don Quijote y quienes más tarde imitaron su heroico ejemplo.

Seguir, por comodidad o pusilanimidad, la ley del mayor número no significa otra cosa que renunciar a pensar y obrar por cuenta

propia, ir siempre por los caminos trillados, buscar el calor del rebaño y convertirse en una triste reproducción mimética de la *doxa* o masa triunfante. Obrar de esta manera no significa otra cosa que desperdiciar de antemano la posibilidad de elegir opciones axiológicas de signo superior, actitud que conduce a lo que no dudo en llamar suicidio espiritual.

La dimensión interhumana

Aunque todo acto de generosidad espiritual y de altruismo repercuta, en mayor o menor grado y a largo plazo, en la configuración general de la sociedad, su raíz genética no es política, sino prepolítica. De ahí que su campo de acción inmediato o natural sea el de la relación interhumana. Si falta esa dimensión concreta en la convivencia con el prójimo, faltará también el fundamento idóneo para concebir un modelo social y político justo. Quienes, por las razones que sea, no han aprendido a tratar a los demás con la consideración y el respeto que toda persona merece carecerán inevitablemente de los atributos éticos y cívicos que toda vida en común exige y se convertirán, también inevitablemente, en un factor más o menos continuo de discordia. El hombre de hoy se afirma negando a los demás; de lo que se trata es de que aprenda a tenerlos en cuenta, una meta que solo podrá alcanzarse sustituyendo el principio de competencia hoy vigente por el principio de cooperación. En contra del tributo rendido hoy al hiperindividualismo, pienso que cuanto más llegamos a ser nosotros mismos, más aptos somos para comprender y estar cerca de nuestros semejantes.

El carácter que una sociedad adquiere depende en primer lugar de cosas tan sencillas y aparentemente ajenas a la política como la buena educación, la delicadeza, la altura de miras o la nobleza de sentimientos en general. Una vida en común que no parta del reconocimiento del otro como un valor en sí está condenada a no generar otra cosa que egoísmo y brutalidad. Porque es evidente que si la conducta personal del hombre obedece a motivos bajos, la sociedad en la que esté ubicado será *eo ipso* el resultado de las

mismas características. O dicho de otra manera: antes de pasar a ser colectivo, el mal es individual. Si la historia de la humanidad ha sido, desde sus orígenes hasta hoy, un proceso siempre repetido de abusos y crímenes de toda clase, se ha debido sobre todo al primitivismo mental y afectivo que ha caracterizado a sus respectivas clases rectoras y a las multitudes que les han seguido y aplaudido. Los tiranos de la humanidad no empezaron a serlo al asumir el poder, sino que lo eran potencialmente ya antes, de lo contrario no lo hubieran sido nunca.

Una vida en común que haga honor a este nombre es inseparable de una cultura del alma. Si falta esa condición previa prevalecerá el despiadado *struggle for life* decretado por Darwin o la «guerra del todos contra todos» que su compatriota Hobbes quería eliminar por medio de la camisa de fuerza de su poderoso Leviatán. El lamentable estado del mundo contemporáneo es la mejor prueba de que este tipo de recetas está destinado a abocar a aporías irreversibles y a reproducir y perpetuar los males del género humano.

¿Tenía razón Platón al afirmar que la verdad se halla en el fondo de nosotros mismos? Aceptar esta tesis –que personalmente comparto del todo– significa llegar a la conclusión de que el individuo externalizado de nuestros días vive exento de ella. Lo que él entiende por verdad no es en realidad más que el producto de los modos de pensar que ha asumido del mundo externo. De ahí que, frente al ensimismamiento o proceso anamnético recomendado por Platón como la única vida verdadera para llegar a la verdad, el rasgo central del hombre contemporáneo sea la dispersión y el olvido de sí mismo. Sería un grave error creer que la antropología anamnética de Platón aboca al solipsismo. Muy al contrario, constituye la condición previa para que el hombre entre en la sociedad con una base eidética y ética sólida. Eso explica el nexo causal que Platón establece entre la virtud personal y el desarrollo óptimo de la *polis* o ciudad-Estado.

Lo concreto no es el yo solo, tampoco el yo social abstracto, sino una tríada compuesta por el yo, el tú y el nosotros, es decir, la relación real del individuo con los otros, un hecho que Max Scheler sintetizaría en la fórmula de *kein Ich ohne Wir,* «ningún yo sin nosotros». Lo concreto de la totalidad social no es, pues, el hombre

hiperindividualizado de nuestros días, sino en compañía y en unión de otros hombres. Ludwig Feuerbach, saliendo al paso del subjetivismo moderno, señalaba: «El individuo no contiene por sí solo la esencia del hombre ni en sentido moral ni como ser pensante. La esencia del hombre radica en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre» [7]. Y de manera parecida su discípulo Martin Buber, fundador del pensamiento dialógico del siglo XX: «El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre» [8].

El tributo de dolor

A la vida verdadera que estamos intentando describir aquí pertenece no solo nuestra disposición a obrar rectamente y hacer el bien, sino también nuestra capacidad para no sucumbir a los desengaños y las decepciones inherentes a todo modelo excelso de conducta. Senancour: «Es necesario que la vida contenga fases de infortunio, pues son también la hora de la resistencia y el coraje» [9]. Quizá lo más difícil sea eso: no dejarse abatir por el dolor que en nuestra alma despierta el espectáculo generalmente deprimente que nos ofrece el mundo. Lo difícil es, en efecto, no sucumbir al desaliento sabiendo que el género humano no cambiará probablemente nunca. Quien no haya comprendido el nexo intrínseco que existe entre la bondad y el sufrimiento no comprenderá tampoco la verdadera naturaleza de esta problemática ni tampoco el sentido último de la vida en su totalidad, al que pertenece el dolor, como descubrió Oscar Wilde después de haber dejado atrás la fase banal y fácil de su existencia: «Porque el secreto de la vida es el sufrimiento», escribiría en su *De profundis* [10]. Existen dos tipos de dolor: el dolor sufrido en carne viva por las víctimas y el dolor que sienten las almas generosas por el dolor ajeno. O como escribía Chateaubriand: «Un alma grande tiene que contener más dolor que un alma pequeña» [11].

Desde Platón a Aristóteles, los grandes maestros de la filosofía universal han establecido un nexo intrínseco entre la conducta recta y el sentimiento de felicidad. Menos o casi nada han hablado de que la entrega al bien va acompañada siempre, en mayor o menor grado,

de la conciencia de que su radio de acción es limitado y no basta para extirpar todo el mal que cada época y cada sociedad engendran. Pero este es precisamente uno de los desafíos centrales que tiene que afrontar toda persona que ha decidido vincular su vida a la vida de los que sufren. Para las almas elevadas, el sufrimiento ajeno puede ser tan difícil de soportar como el sufrimiento propio. No es fácil, en efecto, tener que vivir en un mundo que genera sin cesar toda clase de infortunios y tragedias, con nuestra época como ejemplo paradigmático de esta experiencia histórica siempre repetida. Nada nos es regalado en la vida, tampoco el intento de ser fieles a nosotros mismos y a los ideales que llevamos dentro.

Hacer el bien tiene una doble dimensión: la dicha que produce poder tender la mano a quienes están necesitados de comprensión y amparo y la tristeza por no estar en condiciones de extender nuestra vocación solidaria a todos los seres que se encuentran en la misma situación. Los espíritus superiores han sufrido más por el dolor que han visto a su alrededor que por el que han sufrido ellos mismos. Esta es la razón de que hayan consagrado su vida a luchar por los derechos de los eternos desheredados de la tierra, asumiendo además de antemano el riesgo de convertirse ellos mismos en víctimas de la persecución, la pérdida de la libertad o incluso de la vida. ¿No ha sido este a menudo el destino de los grandes bienhechores y mártires de la humanidad?

Aparte de que no todo sufrimiento es de naturaleza social, sufrir con los que sufren no se transforma necesariamente en compromiso político activo. Hay muchos espíritus solidarios y misericordiosos que sufren por los demás silenciosamente y sin salir a la palestra pública en su defensa. Ha existido siempre un porcentaje más o menos amplio de personas que han optado por consagrar su vocación altruista al ámbito interhumano, sea a título personal o incorporándose a una organización de tipo caritativo o benéfico, que es la forma más genuina del voluntariado social[12]. La plegaria es para muchos creyentes la forma habitual de identificarse con el dolor ajeno. Recordemos también a los anacoretas y místicos que se han retirado del mundo para no ser testigos directos del mal en su

entorno. Y lo mismo cabe decir de los monjes que por idénticos motivos han elegido la vida monacal.

Pero incluso personas que no se caracterizan por su amor al prójimo no son siempre insensibles al sufrimiento ajeno. La compasión es un rasgo antropológico genético, aunque por regla general vaya unido a maneras de ser tan poco edificantes como el egoísmo, el afán de figurar, la codicia material o la voluntad de poder. Por desgracia, este último trasfondo motivacional ha predominado sobre la altura de miras y el sentimiento de piedad, que potencialmente anidan en todo corazón humano. Esta ha sido la razón de que la historia de la humanidad haya transcurrido por cauces a menudo tan nefastos y dolorosos y de que la bondad, el espíritu de justicia y el amor al prójimo hayan sido en general más débiles que la maldad en sus múltiples manifestaciones.

Como hemos señalado una y otra vez a lo largo de nuestra investigación, el éxito, lejos de ser la prueba de un valor superior, suele ser, por el contrario, el resultado de una conducta innoble y vil. Ganar dinero, alcanzar los puestos más altos de la sociedad y acumular trofeos de toda clase es en general el resultado de modos deficitarios de ser, y por ello una traición a opciones existenciales de signo elevado. Y al escribir esto no hago más que recordar lo que Erasmo de Róterdam consignaba en su tratado sobre el libre albedrío: «Sé que ocurre con frecuencia que el partido más numeroso vence al que es mejor, y que no es siempre lo mejor lo que es aprobado por la mayoría»[13]. Toda vida que no haya estado consagrada a aliviar la pena de los demás es una vida desperdiciada. Pienso asimismo que este es el castigo que más tarde o más temprano aguarda a las almas sórdidas y ruines. Y a la inversa, la conmiseración que despierta en nosotros el sufrimiento que presenciamos una y otra vez a nuestro alrededor es el don más alto que el destino nos puede conceder.

No nos quejemos, pues, del dolor que sentimos por el dolor del prójimo ni cometamos el error de querer desembarazarnos de él para incorporarnos a la ingente masa de mortales que no tienen otra preocupación ni otro ideal de vida que pasarlo bien a toda costa y al margen de la suerte de los demás. Por muy difícil que sea de soportar

y por mucho que nos haga sangrar por dentro, el dolor que sentimos por el sufrimiento ajeno es la única manera verdadera de ser dignos de nuestra condición humana, como sabía Emmanuel Mounier: «Aceptar el sufrimiento y la muerte para no traicionar la condición humana es el acto supremo de la persona» [14].

De cara al futuro

Por muy embrutecido y aturdido que el hombre de la sociedad de consumo esté por varias décadas de manipulación capitalista, el rostro feroz de la realidad le hará abrir algún día los ojos. Y lo primero que más tarde o más temprano comprenderá es que el capitalismo ha dejado de tener soluciones para los ingentes problemas que él mismo ha creado. La clase que tanto mal ha hecho a la humanidad no puede ser, en efecto, la misma clase que cure este mal. El capitalismo es desde hace tiempo un sistema en estado moral de bancarrota que solo se sostiene por la inercia de sus instituciones. Han bastado en todo caso muy pocos años de crisis económica para que los obreros, la juventud y los sectores sociales más sensibilizados hayan empezado a ofrecer resistencia al sistema, particularmente en países que, como el nuestro, han sido afectados duramente por la crisis, con el movimiento del 15-M como primera reacción del pueblo ante este fenómeno.

No entra en mis propósitos ni ha sido tampoco el objetivo de mi libro exponer en detalle una teoría destinada a poner fin al sistema capitalista y sustituirlo por un ideario al servicio de la justicia, la solidaridad y el apoyo mutuo, pero no quiero despedirme de los lectores sin señalar que, a mi juicio, la lucha por un mundo radicalmente distinto al que tenemos ahora tiene que partir de formas de gestión y organización basadas en una democracia participativa, deliberativa y autogestionaria. Se trata, en una palabra, de hacer posible una democracia del pueblo, por y para el pueblo, una democracia sin jefes ni subordinados, sin élites que mandan y masas que obedecen, una democracia, en fin, en la que el

concepto de poder perdería su sentido y sería sustituido por el compañerismo y la ayuda mutua.

La naturaleza no nos creó para que nos convirtiéramos es esclavos de quienes se valen de su poder o de su dinero para oprimirnos y humillarnos. Hemos nacido para elegir libremente nuestro destino, no para someternos a la prepotencia de los energúmenos que consideran a la sociedad como propiedad suya. Como soberanos de nosotros mismos, la única ley que estamos obligados a cumplir es la que nos impone el respeto a los derechos y la libertad de los demás.

No existe, en todo caso, ninguna ley de hierro que condene a la criatura humana a ser utilizada eternamente como carne de cañón por los mandamases de turno. La tarea que cumplir no puede, por ello, ser otra que la de movilizar al máximo nuestra voluntad de resistencia e intentar poner fin al caos, la injusticia y la arbitrariedad reinantes a lo largo y ancho de la geografía mundial. Hemos llegado al *point of no return* del proceso nihilista a que nos ha conducido la irresponsabilidad, el cinismo y la falta de escrúpulos morales de las clases dirigentes, y hemos de hacer lo humanamente posible para que la historia de la humanidad no termine en un infierno.

El orden vigente, basado en la búsqueda implacable del éxito y el triunfo personal, no es apto para fomentar los lazos solidarios que toda sociedad necesita para no terminar en el caos y la moral disolvente y agónica del sálvese quien pueda. Una sociedad que no conoce más leyes que las de la competencia y el individualismo posesivo e ignora los principios irrenunciables de la cooperación y la ayuda mutua está cavando, sin saberlo, su propia tumba. Hoy cuentan más las personas que las cosas; de lo que se trata es de restablecer la jerarquía de los valores y situar a las personas por encima de las cosas.

Pero me apresuro a añadir que no podremos alcanzar este objetivo sin que cambiemos radicalmente nuestra manera de pensar, de sentir y de ser. Sin esta *katharsis* interior, los pasos que demos para llegar a la meta apetecida no nos llevarán adelante, sino que nos dejarán en el mismo sitio en que nos encontramos ahora. Un proyecto de futuro que quiera superar la creciente irracionalidad del acontecer mundial y sustituirla por una cosmovisión al servicio absoluto del bien común

ha de partir irrevocablemente del replanteamiento a fondo de todos los cánones, paradigmas y dogmas que hoy determinan nuestra existencia, un objetivo que requiere la «revolución antropológica» que el teólogo Juan Bautista Metz preconizaba como salida a la crisis de valores del mundo actual y que él definía como «la lucha revolucionaria contra nosotros mismos»[15], versión actualizada de la anamnesis platónica y de lo que Schiller llamaba «la revolución de las conciencias». Sin este paso previo nos faltará la luz para ver con claridad el camino que hay que seguir.

Contenido

Portadilla
Prólogo
Introducción. El mundo en que vivimos
1. La ideología del éxito
2. La dimensión colectiva
3. El trasfondo histórico
4. Los nuevos mitos
5. La era de los valores artificiales
6. Manipulación de las necesidades
7. La sociedad represiva
8. Incomunicación y soledad
9. Frustración
10. El retorno del miedo
11. La civilización de la muerte
12. Fuerza y debilidad
13. Renunciar a vencer
14. La única vida verdadera
Créditos
Notas

Diseño: Estudio SM

© 2016, Heleno Saña
© 2016, PPC, Editorial y Distribuidora, S.A.
© De la presente edición: PPC, 2016
Impresores, 2
Parque Empresarial Prado del Espino
28660 Boadilla del Monte (Madrid)
ppcedit@ppc-editorial.com
www.ppc-editorial.es

Coordinación técnica: Producto Digital SM
Digitalización: **ab** serveis

ISBN: 978-84-288-2980-9
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar, escanear o utilizar algún fragmento de esta obra..

Notas

Introducción. El mundo en que vivimos

[1] E. Voegelin, *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes.* Múnich, 2008.

[2] R. Pitch, *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima.* Stuttgart, 1980, p. 8.

[3] R. Pitch, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte.* Stuttgart, 1989, p. 38.

[4] Th. Adorno, *Minima moralia,* en *Gesammelte Schriften* 4. Frankfurt, 1980, p. 68.

[5] M. Serres, *Eclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour.* París, 1994, p. 268.

[6] P. Celan / G. Celan-Lestrange, *Briefwechsel* 2. Frankfurt, 2001, p. 112.

[7] A. Camus, *Carnets* 2. Buenos Aires, 1966, p. 72.

[8] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes.* París, 1997, pp. 273-274.

1. La ideología del éxito

[1] A. Huxley, *Collected Essays.* Nueva York, 1960, p. 268.

[2] L. Feuerbach, *Briefwechsel 1840-1844.* Berlín, 1988, p. 83.

[3] A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums.* Gütersloh, 1999, p. 92.

[4] M. de Montaigne, *Essais* 2. París, 1965, p. 289.

[5] H. Lotze, *Metaphysik (System der Philosophie).* Leipzig, 1912, p. 625.

[6] K. Marx, *Manuscritos. Economía y política.* Madrid, 1969, p. 104.

[7] E. Fromm, *Die Furcht vor die Freiheit.* Múnich, 1990, pp. 90-91.

[8] A. Strindberg, *Inferno.* Berlín, 1919, p. 189.

[9] R. Sennett, *The Corrosion of Character.* Nueva York - Londres, 1999, p. 118.

[10] P. Weiss, *Notizbücher 1971-1980* II. Frankfurt, 1982, p. 667.

[11] M. de Unamuno, *La dignidad humana.* Madrid, 1976, p. 13.

[12] M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho.* Madrid, 1971, p. 161.

[13] H. Spencer, *Education: Intellectual, Moral, and Physical.* Londres, 1861, p. 147.

[14] W. G. Sumner, *Folk Ways.* Boston, 1940, p. 16.

2. La dimensión colectiva

[1] S. Weil, *Attente de Dieu.* París, 1966, p. 59.

[2] Th. Adorno / M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung.* Frankfurt, 1981, p. 38.

[3] I. Kant, *Werke in zwölf Bänden* XI. Frankfurt, 1964, p. 171.

[4] E. Fromm, *To Have or To Be?* Nueva York, 1988, p. 100.

[5] L. Mumford, *The Condition of Man.* Nueva York, 1944, p. 355.

[6] J. G. Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität.* Frankfurt, 1991, p. 775.

[7] B. Constant, *De la liberté chez les modernes.* París, 1980, p. 148.

[8] W. von Humboldt, *Werke* I. Darmstadt, 2010, p. 568.

[9] W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.* Frankfurt, 1970, p. 113.

[10] A. Koestler, *Der Mensch. Irrläufer der Evolution.* Berna-Múnich, 1978, p. 25.

[11] H. Saña, *La derrota de Dios.* Madrid, 2010, pp. 145-159. Cf. también el folleto editado por el Movimiento Cultural Cristiano con el título de «La traición de los intelectuales y los pobres». Madrid, 2011.

[12] M. Horkheimer, *Notizen 1949-1969,* en *Gesammelte Schriften* 6. Frankfurt, 1991, p. 314.

[13] J. Rifkin, *The End of Work.* Nueva York, 1999, p. 236.

[14] M. Serres, *Le contrat natural.* París, 1992, p. 59.

[15] Lenin, *L'impérialisme, stade suprème du capitalisme.* Moscú, s. f., p. 7.

[16] F. Fanon, *Les damnés de la terre.* París, 1968, pp. 54 y 59.

3. El trasfondo histórico

[1] L. Mumford, *The Condition of Man,* o. c., p. 168.

[2] A. Herzen, *Mein Leben. Memorien und Reflexionen* II. Berlín, 1963, p. 155.

[3] F. Bacon, *Novum Organum,* primera parte, aforismo LXXI.

[4] M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte,* en *Gesammelte Werke* 3. Berna, 1955, p. 70.

[5] B. Constant, *De la liberté chez les modernes,* o. c., p.118.

[6] M. Robespierre, *Oeuvres complètes* 4. París, 1939, p. 179.

[7] J. Locke, *On Civil Gouvernment.* Chicago, 1955, p. 15.

[8] *Ibid.,* p. 63.

[9] Montesquieu, *De l'esprit des lois* 1. París, 1956, p. 139.

[10] *Ibid.,* p. 162.

[11] J.-J. Rousseau, *Du contrat social.* París, 1960, p. 250.

[12] *Ibid.,* p. 259.

[13] *Ibid.,* p. 280.

[14] *The Federalist.* Cleveland, OH, 1961, p. 419.

[15] *Ibid.,* p. 324.

[16] Ch. Fourier, *Oeuvres complètes* 1. París, 1852 (reimp. 1966), p. 224.

[17] H. Arendt, *The Human Condition.* Chicago, 1998, p. 42.

[18] K. Polanyi, *Ökonomie und Gesellschaft.* Frankfurt, 1979, p. 134.

[19] K. Marx, *Das Kapital* I. Berlín, 1965, p. 288.

[20] J. Locke, *On Civil Gouvernment,* o. c., p. 61.

[21] *Ibid.,* p. 91.

[22] A. Smith, *The Wealth of Nations.* Middlesex, 1974, p. 181.

[23] Cf. especialmente *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.* Berlín, 1953.

[24] P.-J. Proudhon, *Système des contradictions économiques* I. París, 1923, p. 181.

[25] J. S. Mill, *Essential Works.* Nueva York, 1961, p. 266.

4. Los nuevos mitos

[1] E. Cassirer, *An Essay on Man,* en *Gesammelte Werke* 23. Hamburgo, 2006, p. 112.

[2] E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripten und Texten* 9. Hamburgo, 2008, p. 200.

[3] Th. Adorno, *Negative Dialektik,* en *Gesammelte Schriften* 6. Frankfurt, 1973, p. 33.

[4] J. Locke, *Of Civil Gouvernement.* Chicago, 1955, p. 43.

[5] H. Arendt, *Crisis of the Republic.* San Diego, 1972, p. 132.

[6] N. de Condorcet, *Esquise d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.* Frankfurt, 1965, p. 29.

[7] Th. Adorno / M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung,* o. c., p. 28.

[8] M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft.* Frankfurt, 1991, p. 38.

[9] E. Burke, *Reflections on the Revolution in France.* Indianapolis, 1955, p. 11.

[10] Th. Carlyle, *Selected Writings.* Londres, 1971, p. 334.

[11] F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe* 8. Berlín, 1986, p. 458.

[12] H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion.* París, 1942, p. 264.

[13] W. Benjamin, *Kairos. Schriften zur Philosophie.* Frankfurt, 2007, p. 268.

[14] A. Camus, *L'homme révolté.* París, 1951.

[15] J.-J. Rousseau, *Oeuvres choisies.* París, 1960, p. 6.

[16] J. Moltmann, *Das Kommen Gottes.* Gütersloh, 1995, p. 226.

[17] G. Bataille, *Oeuvres complètes* VII. París, 1992, p. 393.

[18] E. Chargaff, *Armes Amerika, arme Welt.* Stuttgart, 1999, p. 45.

[19] Th. Adorno, *Negative Dialektik,* o. c., p. 315.

[20] K. Marx, *Das Kapital* 1. Berlín, 1965, p. 791.

[21] L. Althusser, *Sur la philosophie.* París, 1994, p. 91.

[22] A. Camus, *Le mythe de Sysife.* París, 1972, p. 165.

5. La era de los valores artificiales

[1] Ch. Taylor, *A Secular Age.* Introduction. Cambridge-Londres, 2007.

[2] H. Broch, *Zeit und Zeitgeist. Essays zur Kultur der Moderne.* Frankfurt, 1997, p. 40.

[3] A. Camus, *La chute.* París, 1959, p. 11.

[4] E. Fromm, *To Have or To Be,* o. c., p. 183.

[5] J. de La Bruyère, *Les caractères.* París, 1975, p. 205.

[6] L. Mumford, *The Condition of Man.* Nueva York, 1944, p. 179.

[7] J.-J. Rousseau, *Oeuvres choisies,* o. c., p. 14.

[8] K. Marx, *Zur Judenfrage,* en *Marx-Engels-Werke* 1. Berlín, 1977, pp.347-373.

[9] F. Wagner, *Geld oder Gott?* Stuttgart, 1984, p. 3.

[10] A. Herzen, *Mein Leben* 2, *o. c.,* pp. 157-158.

[11] V. Packard, *The Hidden Persuaders.* Londres, 1977, p. 11.

[12] F. Nietzsche, *Vorspiel einer Philosophie der Zukunft.* Frankfurt, 1959, p. 114.

[13] H. Marcuse, *Ideen zu eine kritische Theorie der Gesellschaft.* Frankfurt, 1969, p. 170.

[14] Th. Adorno / M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung,* o. c., p. 154.

[15] A. Camus, *Carnets,* o. c., p. 72.

[16] M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* 4. Frankfurt, 1988, p. 378.

[17] S. Weil, *L'attente de Dieu.* París, 1966, p. 151.

[18] Fénelon, *Lettre à l'Académie.* París, 1908, p. 53.

[19] J. S. Mill, *Essential Works.* Nueva York, 1961, p. 308.

6. Manipulación de las necesidades

[1] A. Gorz, *Stratégie ouvrière et néocapitalisme.* París, 1964, p. 75.

[2] K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.* Berlín, 1957, p. 13.

[3] H. de Man, *Vermassung und Kulturverfall.* Múnich, 1951, p. 162.

[4] K. Marx / F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* en *Marx-Engels-Werke* 3. Berlín, 1969, p. 46.

[5] G. Girardi, *La conquista, ¿con qué derecho?* Madrid, 1991, p. 11.

[6] P. Anderson, «Problems of Socialist Strategy», en *Towards Socialism. New Left Review* (1964), p. 233.

[7] E. Chargaff, *Kritik der Zukunft.* Stuttgart, 2002, p. 89.

7. La sociedad represiva

[1] I. Ellacuría, *Teólogo y mártir por la liberación del pueblo.* Madrid, 1990, p. 94.

[2] H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel.* París, 1968, p. 29.

[3] W. Würger-Donitza, *Grundlegung einer negativen Anthropologie* 2. Würzburg, 2010, p. 14.

[4] P. Weiss, *Notizbücher 1971-1980* II, *o. c.,* p. 612.

[5] D. Sölle, *Gewalt.* Düsseldorf, 1994.

[6] Th. Adorno, *Gesammelte Schriften* 10-2. Frankfurt, 1977, p. 771.

[7] H. Saña, *Cultura proletaria y cultura burguesa.* Madrid, 1972, p. 111.

[8] A. Camus, *Carnets.* Buenos Aires, 1966, p. 29.

[9] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung.* Frankfurt, 1959, p. 1.

8. Incomunicación y soledad

[1] A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments.* Nueva York, 2006, p. 18.

[2] J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen.* Stuttagrt, [7]1949, p. 64.

[3] J. G. Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität.* Frankfurt, 1991, p. 18.

[4] M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* 14, en *Nachgelassene Schriften.* Frankfurt, 1998, p. 60.

[5] M. Serres, *Le Tiers-Instruit.* París, 1991, p. 125.

[6] H. Arendt, *Men in Dark Times.* Londres, 1970, p. 15.

[7] D. Bell, *The Coming of Postindustrial Society.* Nueva York, 1944, p. 344.

[8] H. Plessner, *Gesammelte Schriften* 10. Frankfurt, 1995, p. 189.

[9] M. Buber, *Hinweise. Gesammelte Essays.* Zúrich, 1953, p. 263.

[10] A. Camus, *La chute,* o. c., p. 122.

[11] E. P. de Senancour, *Obermann.* París, 1984, p. 138.

[12] F. Oberbeck, *Christentum und Kultur.* Darmstadt, 1963, p. 286.

[13] L. Tolstoi, *Tagebücher 1847-1910.* Múnich, 1979, p. 374.

[14] Cf. *Pour un nouvel humanisme.* Neuchâtel, 1949, p. 43.

[15] J. O. de La Mettrie, *L'homme machine.* Ed. bilingüe francés-alemán. Hamburgo, 199, p. 12.

[16] J.-J. Rousseau, *Oeuvres choisies,* o. c., p. 127.

[17] H. D. Thoreau, *Essays, Journals, and Poems.* Greenwich, 1975, p. 289.

[18] W. Benjamin, *Gesammelte Briefe.* IV. *1931-1934.* Frankfurt, 1998, p. 66.

[19] J. de La Bruyère, *Les caractères,* o. c., p. 205.

[20] P. Tillich, *Theology of Peace.* Louisville, ky, 1990, p. 66.

[21] Th. Adorno / M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung,* o. c., p. 158.

[22] E. Lévinas, *Totalité et infini.* La Haya, 1968, p. 49.

[23] B. Constant, *De la liberté chez les modernes,* o. c., p. 184.

9. Frustración

[1] P. Sloterdijk, *Zorn und Zeit.* Frankfurt, 2006, p. 75.

[2] M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft,* o. c., p. 100.

[3] D. Sölle, *Leben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung.* Stuttgart, 1985, p. 70.

[4] S. Kierkegaard, *Entweder/Oder.* Gütersloh, 1982, p. 250.

[5] J. Burckhardt, *Briefe.* Birsfelden-Basilea, s. f., p. 437.

[6] *Journal de Léon Bloy.* París, 1956, p. 404.

[7] G. Marcel, *Essai de philosophie concrète.* París, 1967, p. 87.

10. El retorno del miedo

[1] F. Kafka, *Briefe an Milena.* Frankfurt, 1966, p. 53.

[2] P. Bourdieu, *Contre-feux.* París, 2001, p. 46.

[3] B. Pascal, *Pensées.* París, 1960, p. 109.

[4] R. H. Tawney, *La sociedad adquisitiva.* Madrid, 1972, p. 75.

[5] K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit.* Berlín, 1949, p. 60.

[6] L. A. Aranguren Gonzalo / J. García Roca / F. J. Vitoria, *Indignación. Caminos de transgresión y esperanza.* Madrid, 2014, p. 24.

[7] L.-F. Céline, *Voyage au bout de la nuit.* París, 1952, p. 26.

[8] Th. Adorno, *Minima moralia.* Frankfurt, 1980, p. 68.

[9] Th. Mann / E. von Kahler, *Briefwechsel 1931-1955.* Hamburgo, 1993, p. 122.

[10] Z. Bauman, *Freedom.* Bristol, 1988, pp. 93-94.

[11] K. R. Popper, *Auf der Suche nach einer besseren Welt.* Múnich, 1984, p. 128.

[12] M. Bouchet, *La révolution des pouvoirs. La souveranité, le peuple et la répresentation, 1789-1799.* París, 1995, p. 49.

[13] P. Manent, *La cité de l'homme.* París, 1999, p. 259.

[14] E. Fink, *Grundphenomenen des menschlichen Daseins.* Friburgo, 1979, p. 265.

[15] E. Fabian, *Anatomie der Angst.* Stuttgart, 2010, p. 21.

[16] Th. Adorno, *Briefwechsel 1928-1940.* Frankfurt, 1994, p. 173.

[17] A. Gide, *Journal 1889-1939.* París, 1960, p. 1037.

[18] C. Pavese, *Il mestiere di vivere.* Turín, 1957, p. 46.

11. La civilización de la muerte

[1] M. Serres, *Hermès III. La traduction.* París, 1974, p. 80.

[2] W. Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice.* Londres, 1976, p. 83.

[3] P.-J. Proudhon, *Système des contradictions économiques* I, *o. c.,* p. 84.

[4] F. Nietszche, *Also sprach Zarathustra.* Múnich, 1958, p. 57.

[5] H. de Man, *Vermassung und Kulturverfall.* Múnich, 1951, p. 51.

[6] H. Arendt, *The Human Condition,* o. c., p. 59.

[7] B. Gracián, *El criticón.* Madrid, 1988, p. 66.

[8] L. Mumford, *The Condition of Man,* o. c., p. 392.

[9] J. Ferrater Mora, *Razón y verdad, y otros ensayos.* S. l., 2007, p. 134.

[10] H. S. Chamberlain, *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts.* Múnich, 1899, p. 251.

[11] Voltaire, *Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations.* Ámsterdam, 1764, pp. 203-204.

[12] W. Sombart, *Der Bourgeois.* Múnich-Leipzig, 1913, pp. 93ss.

[13] K. Marx, *Das Kapital* I, *o. c.,* p. 799.

[14] H. Saña, *Historia y conflicto.* Madrid, 1976, p. 50.

[15] K. Marx / F. Engels, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert.* Frankfurt-Hamburgo, 1987, p.177.

[16] A. Camus, *L'homme révolté,* o. c., p. 236.

[17] A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum.* Viena, 1965, p. 21.

12. Fuerza y debilidad

[1] P. Verlaine, *Poèmes saturniens.* París, 1977, p. 42.

[2] P. Bourdieu, *Contre-feux 2.* París, 2008, p. 88.

[3] M. Scheler, *Gesamamelte Schriften* 14. Bonn, 1993, p. 378.

[4] J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation.* París, 1966, p. 236.

[5] A. Adler, *Der Sinn des Lebens.* Gotinga, 2008, p. 67.

[6] *Ibid.,* p. 68.

[7] A. Gide, *Les faux-monnayeurs.* París, 1972, p. 333.

[8] B. Spinoza, *Ethica,* parte tercera, proposición XXVI.

[9] *Ibid.,* parte cuarta, capítulo XXXII.

[10] W. von Humboldt, *Werke* I, *o. c.,* p. 348.

[11] L. Feuerbach, *Theogonie.* Berlín, 1969, p. 85.

[12] L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums.* Stuttgart, 1969, p. 10.

[13] K. Marx / F. Engels, *Briefwechsel* 4. Berlín, 1950, p. 407.

[14] K. Kautsky, *Der Bolschewismus in der Sackgasse.* Viena, 1924, p. 27.

[15] Lenin, *Que faire?* Moscú, s. f., p. 34.

[16] A. Camus, *Les justes.* París, 1950, p. 107.

[17] P. Tillich, *Theology of Peace.* Kentucky, 1990, p. 47.

[18] F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra,* o. c., p. 39.

13. Renunciar a vencer

[1] A. Gramsci, *Lettere del carcere.* Turín, 1971, p. 156.

[2] Platón, *Nomoi* I, 626 e.

[3] *Ibid.,* I, 644 b.

[4] B. Constant, *De la liberté chez les modernes,* o. c., p. 513.

[5] L. Tolstoi, *Cartas.* Barcelona, 1999, p. 34.

[6] A. Schweitzer, *Die Weltanschauung der Ehrfurcht für das Leben.* Múnich, 1999, p. 349.

[7] Maestro Eckhart, *Werke* I. Frankfurt, 1991, p. 51.

[8] H. D. Thoreau, *Essays, Journals, and Poems,* o. c., p. 358.

[9] Th. Adorno, *Negative Dialektik,* o. c., p. 59.

[10] P. Weiss, *Notizbücher 1971-1980* I. Frankfurt, 1982, p. 108.

[11] S. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse.* París, 1969, p. 153.

[12] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung.* Leipzig, 1819, p. 507.

[13] A. Gide, *Les nouvelles nourritures.* París, 1972, p. 193.

[14] J.-P. Sartre, *La nausée.* París, 1961, p. 221.

[15] J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation,* o. c., p. 317.

[16] A. Camus, *Carnets,* o. c., p. 120.

[17] L. Feuerbach, *Philosophischen Kritiken und Grundsätze.* Leipzig, 1969, p. 313.

[18] S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke* 33. Gütersloh, 1998, p. 123.

[19] M. Horkheimer, *Notizen 1949-1969,* en *Gesammelte Schriften* 6. Frankfurt, 1991, p. 369.

[20] A. Camus, *Carnets,* o. c., p. 182.

[21] G. Sand, *Lettres d'un voyageur.* París, 1971, p. 239.

[22] W. C. Belinski, *Ausgewählte philosophische Schriften.* Moscú, 1950, p. 179.

[23] Ch. Péguy, *Oeuvres poétiques complètes.* París, 1962, p. 689.

[24] M. Zambrano, *Filosofía y educación.* Málaga, 2007, p. 54.

14. La única vida verdadera

[1] A. Einstein / H. Brod / M. Brod, *Briefwechsel 1916-1956.* Múnich, 1969, p. 115.

[2] A. Gide, *Journal 1869-1939.* París, 1960, p. 650.

[3] L. Tolstoi, *Cartas.* Barcelona, 1999, p. 151.

[4] A. Camus, *Carnets* II, *o. c.,* p. 207.

[5] S. Kierkegaard, *Traité du désespoir.* París, 1949, p. 176.

[6] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* o. c., p. 537.

[7] L. Feuerbach, *Philosophische Kritiken und Grundsätze.* Berlín, 1969, p. 271.

[8] M. Buber, *Das Problem des Menschen.* Heidelberg, 1982, p. 164.

[9] E. P. de Senancour, *Obermann,* o. c., p. 160.

[10] O. Wilde, *Selections from the Works of Oscar Wilde.* Nueva York, 1960, p. 188.

[11] F.-R. de Chateaubriand, *Atala-René.* París, 1964, p. 155.

[12] Cf. al respecto el libro *Humanización y voluntariado,* de L. A. Aranguren Gonzalo. Madrid, 2011.

[13] Erasmo de Róterdam, *De libero arbitrio diatribe sive collatio* I, b, 3.

[14] E. Mounier, *Obras completas* III. Salamanca, 1990, p. 508.

[15] J. B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion.* Múnich-Maguncia, 1944, p. 62.